كلمة العدد

لم أسبق إلى هذا البحث

أرجو معذرة القارئ الكريم على هذا العنوان فإنه ليس مني ولست منه، وإنما أنقله على سبيل الحكاية.

لقد ترددت هذه العبارة على مسامعي ومسامع كثير من أبناء جيلي.. وما كنت أستطيع الرد على من يقولها لسببين؛ الأول أنها كانت تصدر عن أساتذتي أو من في مقامهم. والثاني أن الظروف لم تكن مهيأة لكشف الحقائق لعدم توافر الحواسيب والفهارس التفصيليه والكشافات التحليلية وغيرها من أدوات البحث العلمي آنذاك، مما كان يدفع السامع من أمثالي إلى السكوت أو الإذعان بالتصديق وإبداء الدهشة والإقرار بجدة البحث وابتكار صاحبه.

وقد اختلف الأمر اليوم اختلافاً بيناً. ولم تعد هذه المقولة - فيما أرى - صالحة لهذا الزمن بعدما أخذت المكتبات ومراكز المعلومات ومؤسسات البحث تتسابق إلى إخراج فهارس بما ينشر من كتب ومقالات، بل وبما ينتج من أطروحات وما يعقد من ندوات ومحاضرات وغير ذلك من أنواع الأوعية الثقافية، سواء أكانت على ورق أم في فيلم أم قرص... وما عاد التراث لغزاً، ولا بقيت الثقافة سراً.

واليوم ومنذ عهد قريب التقيت بباحث، يعمل على تحضير أطروحة تراثية الموضوع. وسمعت منه تلك المقولة. ولعله نقلها من بعض أساتذته، فأجراها على لسانه تشبهاً بأستاذه. لم أعقب بشيء عليه، وإنما أرسلت إليه فيما بعد قائمة تضمنت أسماء ما يزيد على مائة مؤلف سبقه إلى الموضوع عينه.

لقد أصبح الكم الهائل الذي يصب في سوق الثقافة والعلم من أوعية المعلومات المختلفة ثقلاً على كاهلنا، وغدا النظر فيه واقتناؤه مضيعة للوقت والجهد والمال، وصار المتجول في معارض الكتب الدورية الذي يفتش على جديد إنما يبحث على إبرة في كومة قش..

ومن هنا أناشد الإخوة المشتغلين بتراث أمتنا العربية الإسلامية وتاريخها ومعارفها الإنسانية أن يقرؤوا لمن سبقهم، وأن يكثروا الاطلاع قبل أن يبدؤوا بالكتابة؛ من أجل أن يتعرفوا الموضوع الذي ينوون العمل فيه.. وبعدها فإما أن يغيروا رأيهم جملة واحدة، وإما أن يجدوا جانباً منه خفياً لم يأخذ حقه من البحث والدراسة فيعالجوه.. ولعلهم يتيقنون أن أحداً لم يشتغل فيه، وعندئذ يحق لأحدهم أن يقول: «هذا بحث لم أسبق إليه». فيخرج بناء على ذلك بموضوع مبتكر.

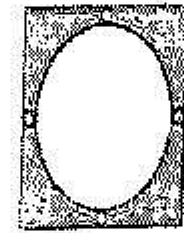
د. عبد الرحمن فرفور

مقالات

منهج القرآن الكريم في التشريع

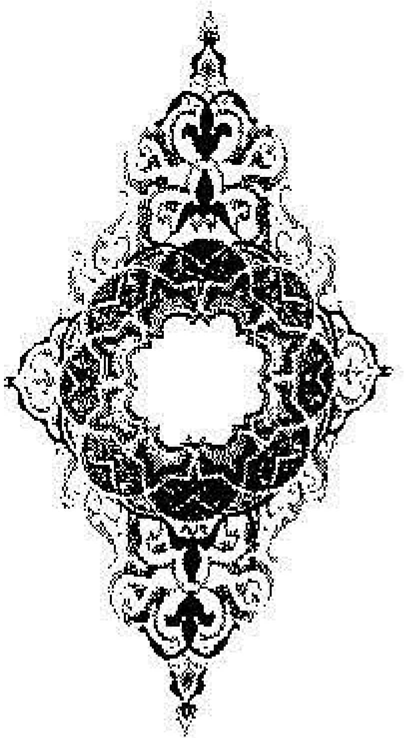
جرت سنة الله تعالى أن يتولى عباده بني الإنسان بالرعاية والإرشاد لما يصلح لهم أمر معاشهم ومعادهم، فضلاً منه تعالى وإحساناً، ورحمة بخلقه وإكراماً وامتناناً، فبعث النبيين مبشرين ومنذرين؛ يهدون الخلق إلى أمور دينهم ودنياهم، ويخطو كل نبي بقومه مرحلة في تقدم وعي الدين ووعي الدنيا أيضاً، حتى إذا بلغ العقل البشري مرحلة الاكتمال وإمكان السير بنفسه وفق خط إلهي عام يُشرع له، بعث الله نبيه سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم أنبيائه ورسله، يكمل ما جاءت به الديانات السابقة في أمور الدين والدنيا، ويشرع في رسالته للبشرية جمعاء خط سيرها الذي يصلح به دينها، وترقى به في دنياها.

الدكتور نور الدين عتر
رئيس قسم علوم القرآن والسنة في كلية الشريعة
جامعة دمشق



وقد بيّن صلى الله عليه وسلم افتقار البشرية لما جاءها به من الدين والتشريع، وأنه افتقار عظيم، هو افتقار الأرض إلى الغيث بعد قحط شديد وجدب طويل.

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نَقِيَّةٌ قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفةً أخرى إنما هي قيعان لا تُمْسِكُ ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مَثَلُ مَن فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعَلِمَ وعلَّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أُرْسِلْتُ



به»[1].

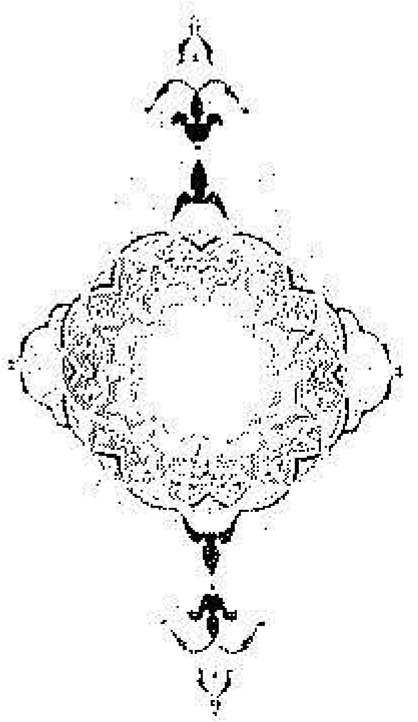
إن حاجة الإنسانية إلى الإسلام حاجة ضرورية، وافتقار لأساسيات نظام الدين والدنيا، فإن غاية ما يستطيعه العقل في الإيمان أن يتوصل إلى الإيمان بالله والآخرة، لكنّ ما وراء العلم بالله، ثم ما يجب على الإنسان تجاه ربه لا يمكن أن يُعرف إلا برسول يبلغنا عن الله، كذلك ما يجب للفوز بالسعادة في الآخرة لا يمكن أن يعرف إلا بوحي من الله، ثم إن معرفة ما تصلح به دنيا الناس مهما عرف منها الناس تظل معرفتهم ناقصة وقاصرة على تجربتهم أو مصلحة من يضع القانون لهم، أما العلم بالمصلحة العامة للناس فضلاً عن المستقبلة فلا يعلمها إلا الذي خلق هذا الإنسان، ثم إن العقوبة لا يمكن أن تقرر إلا بعد تحديد الجناية التي توجب عقوبة، وتحديد هذه العقوبة، وانفراد الإنسان بهذا تَسلُّطٌ على أخيه الإنسان وتألّه، فضلاً عن قصوره ونقصه الفاحش عن تحقيق الغرض كما هو معروف مشاهد، وهكذا بقية الأمور والجوانب مما يجعل الإنسانية مضطرة للتشريع الإلهي، وقد جاء القرآن بأكمل تشريع وأشمله وأسماه، تكمل به شرائع السماء للأرض وتختم، كما صوّر ذلك الحديث النبوي تصويراً بليغاً:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لَبِنَةٍ من زاوية،، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له، ويقولون: هلاّ وُضِعَت هذه اللَّبِنة. فأنا اللَّبِنَة، وأنا خاتم النبيين»[2].

لذلك اختص تشريع القرآن بخصائص ليست في غيره من الشرائع الدينية وغير الدينية، حتى كان سمو تشريعه من دلائل إعجازه التي ينوه بها دارسو إعجاز القرآن المعاصرون، ونلخص هذه الخصائص فيما يأتي تلخيصاً شديداً جداً، فإن تفصيلها يحتاج في كل واحدة إلى تأليف مفرد:

١ - الشمول

أي أن تشريع القرآن جاء شاملاً كل جوانب سلوك الإنسان، فهو يبين فرائض الله على عباده فيما بينه وبينهم كالصلاة والصوم والحج، وفرائضه عليهم لأنفسهم مثل تحريم قتل النفس، ووجوب رعايتها، حتى خفف عنها من التكليف في ظروف شديدة طارئة كقوله في الصوم: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدةٌ من أيّام أُخر﴾[3] وفرائضه عليهم لمجتمعهم كالزكاة. ويبين أصول تشريع أحكام الأموال وتوثيق المعاملات المالية، ويتعرض للجنايات فيحدد عقوبات مقررة لبعضها ويفوض عقوبات لرأي القضاء، كما يبين أحكام الأحوال الشخصية والعلاقات الدولية بما يعتبر قدوة للقانون الدولي المعاصر في أصوله التي ابتنى عليها، وغير ذلك كثير يطول سرده، مما يعجز عنه أساطين القانون. كيف وقد جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، وهو أمي في أمة أمية بدوية، لا تعرف انتظاماً ولا انضباطاً، مما يدل على أنه من تنزيل رب العالمين.



٢ - العموم

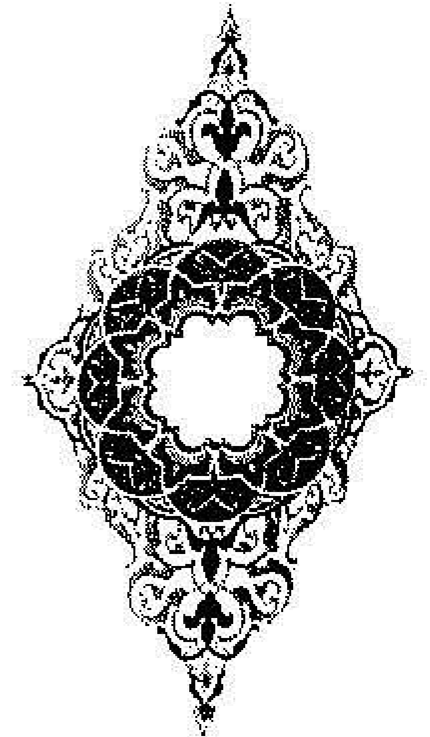
وذلك أن تشريع القرآن عام لكل الناس، وأحكامه سارية على كل فرد من أي طبقة، وقد قرر القرآن أن أصل الناس واحد: ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءا﴾[٤] وبالتالي وجب أن يكونوا أمام الحق سواء، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لغني على فقير إلا بالتقوى، أي بزيادة التزامه وعمله بشريعة الله، وإلا فلا مجال لامتيازات طبقية، أو عنصرية أو فئوية في حكم شريعة القرآن.

وهذا تطور ضخم في التشريع، قلب الأوضاع الفاسدة السائدة في قوانين الدنيا كالقانون الروماني والفارسي، وغيرهما مما استمرت آثاره في أوروبة إلى عهد قريب، ولا تزال في بعض بقاع الدنيا[٥].

٣ - المرونة

وهي خصوصية هامة، مما امتاز به تشريع القرآن، ليضمن تحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم في كل بيئاتهم وعصورهم، ومن مظاهر هذه المرونة:

أ - تقرير قواعد عامة لسلوك الناس، مثل: ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[٦]، ﴿والصلح خير﴾[٧]، ﴿إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٨].



ب - تقرير الأحكام الأساسية التي فصلتها السنة، والسكوت عن التفصيل في كل الجزئيات، مما فتح باب الاجتهاد في الفتوى ومراعاة تحقيق مصالح الناس، كما جاء في الحديث الصحيح المشهور: «إنّ الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحدّ حُدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»[٩].

جـ - مراعاة العرف، لقوله تعالى: ﴿خُذِ العفوَ وأْمُرْ بالعُرْف وأَعْرِضْ عن الجاهلين﴾[١٠]، والمراد العرف الاجتماعي لمجتمع مسلم لا يعارض النصوص وأحكام الشرع المعلومة. وقد احتل العرف منزلة هامة عند فقهاء الحنفية، ولا ينازع في أصل اعتباره غيرهم، لكن الاختلاف في التفاصيل.

٤ - التدرج في التشريع

وهو منهج تربوي عجيب سلكه القرآن الكريم، نقل به العرب من دحض الجاهلية إلى قمة الفضائل الإيمانية، وطهارة السلوك الفردي في جميع ميادين الحياة، وذلك أنه لم ينزل بالتكاليف والمحرمات دفعة واحدة، بل جاء بها بالتدريج، حتى يسهل على الناس التحول إلى نظام القرآن الكريم.

ولا أريد أن أُفصّل مسألة تحريم الخمر فقد علمها الخاص والعام، وتبين منها حكمة هذا المنهج الناجع، بل أقول: إن التدرج في التشريع كثير في القرآن الكريم، أشير بإيجاز إلى هذه الأمثلة:

أ - تشريع الصوم

فقد شرع في أول الأمر أياماً معدودات كما صرح القرآن: ﴿ أياماً معدودات﴾[١١] وكانت يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، ومن شاء صام ومن شاء أفطر وافتدى، ثم نسخ

ذلك بصيام شهر رمضان، وكان من صام إذا نام بعد المغرب أو دخل عليه وقت العشاء حرمت عليه المفطرات، ولو لم يفطر بعد المغرب، فنسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لكم ليلةَ الصِّيام الرَّفَثُ إلى نسائكم هُنَّ لِباسٌ لكم وأنتم لِباسٌ لَهُنَّ ﴾[١٢] كما ثبت تفسير ذلك وتفصيله بالأحاديث الصحيحة[١٣].

ب - تشريع الجهاد

فقد منع المسلمون في مكة من استعمال القوة، فلما هاجروا وصار لهم كيان أُذن لهم في قتال المعتدين: ﴿أُذِنَ للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلِموا وإنَّ الله على نصرهِم لقَديْر ﴾[١٤].

وحرّم القتال في الأشهر الحرم، ثم نزل إباحته فيها بما أن أعمال العدو في حرب المسلمين واضطهادهم لا تتوقف في زمن ما، كما قال تعالى: ﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتالٍ فيه قُلْ قِتالٌ فيه كبيرٌ وصدٌّ عن سبيل الله وكُفْرٌ به والمسجد الحرام وإخراجُ أهله منه أكبرُ عند الله والفتنةُ أكبرُ من القَتْل.. ﴾[١٥] أي: وأنتم أيها المشركون فعلتم كل ذلك في الأشهر الحرم فتعين قتالكم فيه[١٦].

ثم نزل تشريع الجهاد عاماً بما أن العدوان على المسلمين اتخذ طابع العموم: ﴿ وقاتِلُوا المشركينَ كافَّةً كما يُقاتِلُونَكُم كافَّة﴾[١٧].

جـ - حقوق المرأة والأيتام في الميراث

أخذ المجتمع الجاهلي في قضية المرأة والأيتام بالتقويم المادي، فقالوا: إنما يرث المال من يحوز المال وينكأ العدو، وبناء على ذلك حرم هؤلاء من الميراث، بل عوملت المرأة معاملة المتاع حتى كان القريب يرث امرأة قريبه المتوفى، والصديق الحميم يرث امرأة صديقه الحميم.

ولم يكن حال المرأة في المجتمعات الأخرى في الغرب والروم واليونان أحسن حالاً منها عند عرب الجاهلية، ولا تزال المرأة في الهند ومجتمعات في أوروبة وأمريكا تذوق مرارة بقايا ذلك الوضع العجيب.

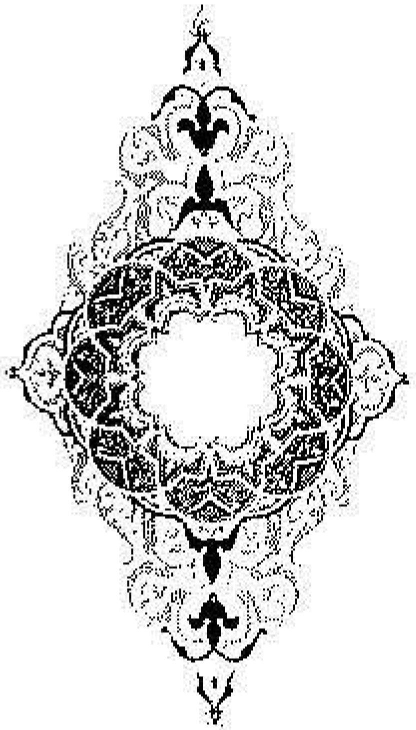
ونجد في سورة النساء علاج مشكلة الضعيفين المرأة واليتيم، والتدرج في تشريع حقوقهما.

صدرت السورة أولاً بهذا الأصل الاعتقادي: ﴿ يا أيُّها الناسُ اتَّقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾[١٨].

فقرر وحدة البشرية كلها في أصلها وهو نفس واحدة آدم وزوجها، وإذن فلا معنى لأن يكون للرجل حقوق الإنسان وتحرم المرأة منها، ولا معنى أن يكون للكبار حقوق الإنسان ويحرم منها الصغار، ثم أمر بإتيان اليتامى ذكوراً وإناثاً أموالهم، وفرع على ذلك أحكاماً في كيفية تحقيق هذا الإتيان.

ثم جاءت الخطوة التالية وهي تقرير حق الميراث للرجال والنساء مجملاً دون تفصيل، وتأكيد هذا الحق مما هيأ النفوس لقبول التفصيل.

ثم حدثت بعد ذلك وقائع وفيات سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم الميراث فيها فنزلت آيات المواريث، ثم نزل تأكيد الالتزام



بها لما خطر ببال بعض الناس أنه قد يطرأ عليها تغيير.

د - تشريع الطلاق

كان الطلاق في الجاهلية لا يعرف عدداً ولا تقييداً، وكانت المرأة لذلك عرضة لأشد الظلم والقلق النفسي بأن يطلقها زوجها ثم يراجعها، ثم يطلقها ثم يراجعها إلى غير نهاية.

فنزل تشريع العدة، وأصبح حق الرجل في المراجعة مقيداً بمدة العدة، فإذا انقضت عدة المطلقة سقط حق الزوج في المراجعة.

ثم قال رجل لامرأته: والله لا أطلقك فتبينين مني ولا أمسك. قالت: كيف؟ قال: أطلقك حتى إذا دنت عدتك راجعتك، فمتى تحلين؟!. فانطلقت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فشكت ذلك إليه[19]، فنزل تقييد حق المراجعة بتطليقتين:

﴿ الطلاقُ مرتّانِ فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسان ﴾[20]، ثم قال تعالى في التطليقة الثالثة: ﴿ فإنْ طَلَّقَها فلا تَحِلُّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيرَه﴾[21].

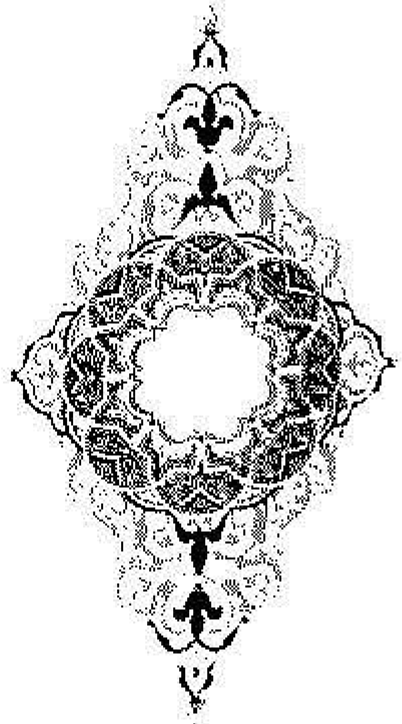
وهكذا توصل التشريع القرآني إلى تحقيق مقاصده وأن يأخذ من القلوب مأخذه، حتى حقق من الامتثال في قضايا التعود البليغة الأثر كالخمر ما عجزت عنه بعض دول متقدمة بما عندها من علوم النفس والتربية والمجتمع، فقد فشلت في تنفيذ تحريم الخمر رغم عقوبات شديدة وصلت إلى الإعدام، وبلغ الفشل حدّ إثارة جماعات لزيادة شرب الخمر، وأن صار أناس يشربون أنواعاً رديئة أشد ضرراً، حتى اضطرت الدولة الأمريكية إلى إلغاء القانون بتحريم الخمر.

أما تشريع القرآن فقد سجل النجاح الكامل الباهر، فما إن نزلت آية تحريم الخمر باتاً قاطعاً حتى ارتفع الصوت: «انتهينا ربنا. انتهينا ربنا»[22]، وأُريقت الخمور حتى سالت بها شوارع المدينة المنورة.

والجدير بالذكر أن هذا التدرج في التشريع ملاحظ في تدريج الناس في تعليم الإسلام، بأن نبدأ أولاً بتعليم العقيدة وتصحيحها، ثم بالصلاة، ثم بعد امتثالها وأدائها ننتقل إلى الزكاة، وهكذا كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهذا التدريج صريحاً صاحبه معاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن، وفصلته روايات الصحيحين[23].

٥ - التوفيق بين مصلحة الفرد وحقوقه ومصلحة المجتمع وحقوقه

وقضية التعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أعيت الحكماء على مر العصور، حتى انبثق نظامان متناقضان أشد التناقض في الفكر الاقتصادي في عصرنا هذا في قضية الملكية وما يتبعها. وقد كفل تشريع القرآن حل هذا التعارض بأن أعطى الفرد حقه في الملكية والتصرف في ماله، وأوجب عليه في ماله حقوقاً للمجتمع كالزكاة وغيرها من النفقات الواجبة، وقيّد سلوكه الاقتصادي بشروط تجعله يحقق مصلحة الفرد ويظل في إطار مصلحة المجتمع بهذا التقييد العام: ﴿ ولا تأكُلُوا أموالَكُم بينكم بالباطل﴾[24] الذي فصلته السنة وبيّنته.



ومن هنا نجد تشريع القرآن لا يقتصر على الجوانب المدنية التي تعنى بها القوانين، بل يُعنى بالجوانب الاجتماعية والأخلاقية، فيضبطها بالأمر والنهي، بل إنه يربطها بالإيمان.

وبين أيدينا سورة النساء يقول تعالى فيها: ﴿ واعبُدُوا اللهَ ولا تُشركوا بِهِ شيئاً وبالوالدين إحساناً وبِذي القُربى واليَتامى والمساكينِ والجارِ ذي القُربى والجارِ الجُنُبِ والصَّاحب بالجَنْبِ وابنِ السَّبيلِ وما مَلَكت أيمانُكم إنَّ الله لا يحبُّ من كان مُخْتالاً فخوراً الذين يبخلونَ ويأمرونَ الناسَ بالبُخْلِ ويكتمونَ ما آتاهمُ اللهُ من فضلِهِ وأَعْتَدْنا للكافرين عَذاباً مُهيناً ﴾[٢٥].

إنها كلها حقوق اجتماعية تقترن بتوحيد الله ووجوب عبادته.

وفي سورة الأنعام: ﴿ قُلْ تعالَوا أَتْلُ ما حَرَّمَ ربُّكم عليكم ألا تُشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تَقْتُلوا أولادَكم مِنْ إِمْلاق.. ﴾[٢٦] إلى آخر الوصايا العشر.

وفي سورة الإسراء: ﴿ وقَضَى ربُّكَ ألا تعبُدوا إلا إيَّاه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلُغَنَّ عندكَ الكِبَرَ أحدُهما أو كِلاهما.. ﴾[٢٧] إلى آخر الآيات.

نجد الحقوق الفردية الهامة والاجتماعية تقترن كذلك بتوحيد الله ووجوب عبادته، لتكون عقيدة المسلم مذكِّراً له وواعظاً أن يمتثلها.

٦ - الموضوعية في التشريع

كان كثير من الأحكام في الأديان السابقة خاصاً بالقوم الذين وجهت لهم، أو أشخاص بأعيانهم لمصلحة معينة أو عقوبة على ذنب أو معاص فعلوها.

فاليهود لما ظلموا وقسوا حرّم الله عليهم طيبات أُحِلَّت لهم عقوبة لهم، كذلك تطوع يعقوب عليه السلام بالامتناع عن بعض الأطعمة فحرمها اليهود على أنفسهم.

كذلك للسبب الأول نفسه وهو علاج قسوة اليهود وغلظ مشاعرهم بعث السيد المسيح عليه السلام بالمواعظ المرققة ومحاسن الأخلاق والعفو البالغ أقصى غاية.. وهكذا..

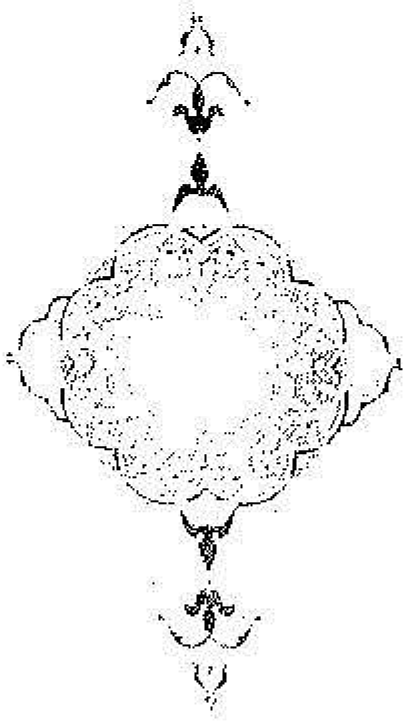
وكذلك القوانين الرومانية والفارسية وغيرها تقوم على أساس طبقات ومزايا أشخاص حسب القوة التي يملكونها.

أما تشريع القرآن فقد بني على اعتبارات موضوعية تدور حولها الأحكام وجوداً وعدماً، سواء في أمور الدين أم الدنيا.

فالواجبات الدينية تلزم كل من استوفى شروط وجوبها أياً كان، وتسقط عمن لم يستوفِ هذه الشروط، وتخفف عن أصحاب الضرورات كلهم كما جاء لهم الترخيص.

والحقوق المدنية تكتسب للجميع بأحكام شاملة لهم، لا يتميز أحد من أحد بشيء قط إلا بقدر ما يحسن التصرف وفق حقه المشروع في الكسب.

والعقوبات للجناة على حدٍّ سواء، لا فرق بين أمير وحقير أو غني وفقير، أو كبير وصغير، فالإسلام قد سوّى بين الجميع، حتى تساوى في وجوب القصاص الغني والفقير، والمرأة والرجل؛ لأنها كلها نفوس آدمية هي في حق الحياة سواء.



ولما أفتى بعض علماء الأندلس أميراً أفطر عامداً في نهار رمضان فأفتاه بالكفارة صيام شهرين متتابعين لأنه أمير يسهل عليه إعتاق رقبة استنكر العلماء هذه الفتوى، وإن كان فيها من المصلحة ما فيها، لكنها تخالف قواعد الإسلام القطعية بتساوي الناس كلهم في الأحكام.

كذلك نجد الحلال والحرام ينضبط كله في هذه القاعدة القرآنية: ﴿ يُحِلُّ لهمُ الطَّيِّباتِ ويُحَرِّمُ عليهمُ الخبائثَ ﴾[٢٨]، لتظهر حكمة تشريع القرآن كله، وتسير مع الزمان تضبط أموره مهما سار.

٧ - رعاية جانب الروح والجسد

هذان نقيضان عسر على الناس التوفيق بينهما، لأن الإنسان جسد وروح، وطين ونفس، ولكل مطالبه، ووراء مطالب كل جانب إضرار بالجانب الآخر، بل ربما أضرت بجهة الطلب والرغبة نفسها، فجاء تشريع القرآن يوازن بين الروح والجسد، وبين الدنيا والآخرة.

حرم الرهبانية ونعى على أصحابها أنهم ابتدعوها ﴿ فما رَعَوْها حَقَّ رِعايَتِها ﴾[٢٩]، وأمر بالنكاح وحضّ عليه ووسع أبوابه: ﴿ وأنكِحُوا الأيامى.. ﴾[٣٠]، وحرّم الزنا وشدّد عقوبته: ﴿ ولا تقرَبُوا.. ﴾[٣١] فأعطى الجسد حقه، ولم يسمح بتلويث النفس والروح.

وأحل الطيبات اللذيذة من الأطعمة، وحرّم الميتة والخمر والخنزير وما أُهلّ به لغير الله لما فيها من إضرار بالجسد والروح ولا سيما النوع الأخير: ﴿ إنّما حَرَّمَ عليكمُ المَيْتَةَ.. ﴾[٣٢].

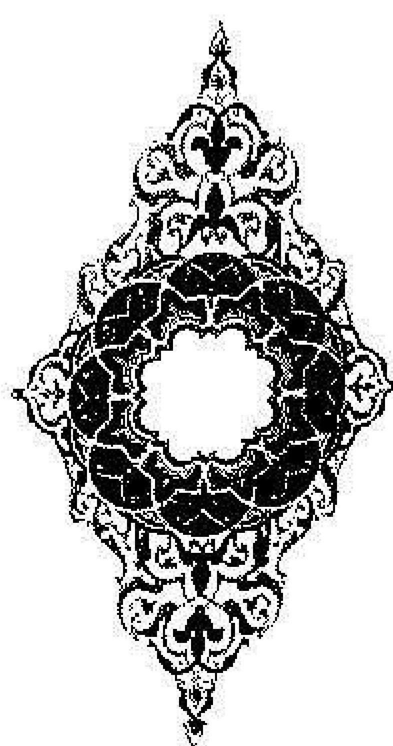
كما حرّم الإسراف في المباحات: ﴿ وَكُلُوا واشْرَبُوا ولا تُسْرِفُوا ﴾[٣٣].

وهكذا جاء شعار المسلم في القرآن: ﴿وابْتَغِ فيما آتاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرةَ ولا تَنْسَ نصيبَكَ من الدنيا ﴾[٣٤]، وأصبح طموح المسلم الذي يطمح إليه ويدعو الله به في أقدس مواقفه وأقربها استجابة في أول مناسك الحج: ﴿رَبَّنا آتِنا في الدنيا حَسَنَةً وفي الآخرة حسنة وَقِنَا عذابَ النَّار﴾[٣٥] وحسبك بهذا تبياناً للقيام بحق الجسد والروح ومطالب الدنيا والآخرة.

٨ - ربط الأحكام والتكاليف بالإيمان وإثارة العاطفة لامتثالها

إن مواد القوانين مهما أُحكمت صياغتها ومقوماتها لا تستطيع أن تصل إلى أعماق الناس وتثيرهم للاستمساك بها، أما تشريع القرآن فقد امتاز من كل تشريع أرضي أو سماوي سابق بإمعانه في إثارة بواعث الامتثال في قلوب المخاطبين، وتحريضهم على المسارعة للعمل بما تكلفهم به آيات الله أمراً أو نهياً.

ومن أهم مظاهر ذلك التصدير بالنداء: ﴿ يا أيُّها النَّاسُ﴾[٣٦] في التكاليف الاعتقادية أو الأخلاقية غالباً، و﴿ يا أيُّها الذين آمَنُوا﴾[٣٧] في التكاليف العملية غالباً، وهذا النداء يثير في المخاطب الصفة التي ينادى بها يستحثه باتصافه بها للإقبال والامتثال، كأن يقول: إن كنت إنساناً فاعمل بهذا، لأنه من لوازم إنسانيتك، وإن كنت مؤمناً بدينك فاعمل بهذا، لأنه من لوازم إيمانك وإسلامك.



ومن ذلك تذييل التكاليف بما يثير للعمل والامتثال بحكم الإيمان كقوله تعالى في سورة الأنفال بعد بيان تقسيم الغنائم: ﴿ إنْ كُنْتُم آمنتم بالله وما أَنْزَلْنا على عبدِنا يومَ الفُرقانِ يومَ التقى الجَمْعانِ﴾[٣٨]، وقوله في سورة المائدة بعد بيان المحرمات من الأطعمة: ﴿اليومَ يئِسَ الذين كفروا من دينكم فلا تَخْشَوْهُم واخْشَوْنِ اليومَ أكملتُ لكم دينكم وأَتْمَمْتُ عليكم نِعمتي ورَضِيْتُ لَكُمُ الإسلامَ ديناً..﴾[٣٩].

وكذا تذييل حكم إباحة طعام أهل الكتاب ونكاح نسائهم بقوله: ﴿ ومَنْ يكفُرْ بالإيمانِ فقد حَبِطَ عَمَلُهُ وهو في الآخرةِ مِنَ الخاسرين﴾[٤٠].

فكان التشريع العملي في القرآن مرتبطاً بالإيمان الاعتقادي، وأصبح سلوك المسلم نابعاً من إيمانه، يسمو به في السر والعلن، وينفح بروحانيته البشرية جمعاء.



الحواشي

١ - البخاري بلفظه في العلم (باب فضل من علم وعلّم) ١:٢٣، ومسلم في الفضائل ٧:٦٣.
نقية : طيبة. أجادب: أي ارض صخرية امسكت الماء فصارت المستودع له. قيعان: ملساء او سبخة.

٢ - البخاري في المناقب (باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم) ٦:٥٥٨ . ومسلم في الفضائل (باب ذكر كونه صلى اله عليه وسلم خاتم النبيين) ٤:١٧٩٠.

٣ - البقرة : ١٨٥.

٤ - النساء : ١.

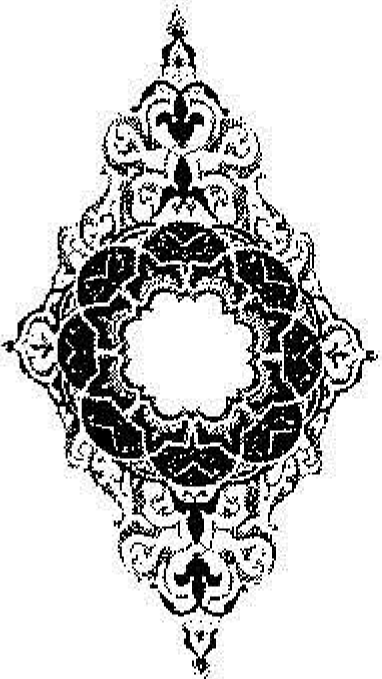
٥ - كالهند مثلاً، وإن ابطل قانونها اعتبار الطبقات. ولا تزال طبقة المنبوذين تعاني مرارة ذلك.

٦ - البقرة : ١٩٤.

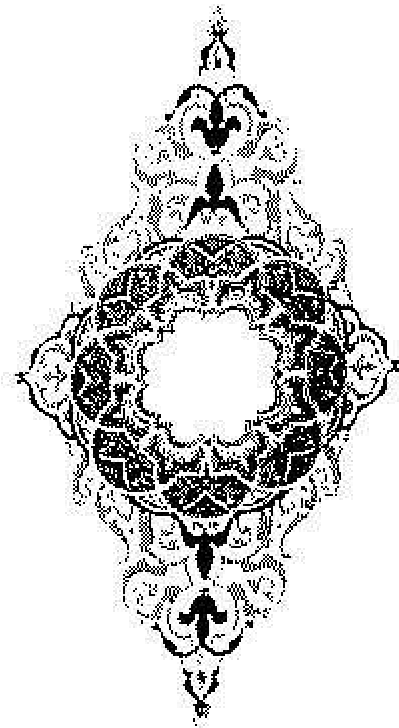
٧ - النساء : ١٢٨.

٨ - الحجرات : ١٣.

٩ - البيهقي في الضحايا (باب مالم يذكر تحريمه ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه مما يؤكل أو يشرب) ١٠:١٢. والحاكم في الأطعمة (باب شأن نزول ما احل الله فهو حلال وما سكت الله عنه فهو مما عفا الله عنه) ٤:١١.



١٠ – الأعراف : ١٩٩.
١١ – البقرة : ١٨٤.
١٢ – البقرة : ١٨٧.
١٣ – مثل حديث معاذ بن جبل في المستدرك، وصححه ووافقه الذهبي، ٢:٢٧٤، وانظر: الدر المنثور، ٣:٤٣ – ٤٤. وحديث عائشة في الصحيحين. انظر التوسع في كتابنا أحكام القرآن، ص ٢٧٧ – ٢٧٩.
١٤ – الحج : ٣٩.
١٥ – البقرة : ٢١٧.
١٦ – انظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٣:٤٠، وزاد المسير لابن الجوزي، ١:٢٣٦ وما بعدهما.
١٧ – التوبة : ٣٦.
١٨ – النساء : ١.
١٩ – الطبري، جامع البيان، ٤ : ٥٣٨ . والواحدي، أسباب النزول، ص ٧٣.
٢٠ – البقرة : ٢٢٩.
٢١ – البقرة : ٢٣٠.
٢٢ – أحمد في المسند، ٢ : ٣٥١ . والترمذي في تفسير القرآن (باب من سورة المائدة) ٥ : ٢٥٣ . وأبو داود في الأشربة (باب في تحريم الخمر) ٣ : ٣٢٥.
٢٣ – البخاري في المغازي (باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع) ٨ : ٦٤ . ومسلم في الجهاد والسير (باب الأمر بالتيسير وترك التنفير).
٢٤ – البقرة : ١٨٨.
٢٥ – النساء : ٣٧.
٢٦ – الأنعام : ١٥١.
٢٧ – الآية ٢٣ وما بعدها.
٢٨ – الأعراف : ١٥٧.
٢٩ – الحديد : ٢٧.
٣٠ – النور : ٣٢.
٣١ – الإسراء : ٣٢.
٣٢ – النحل : ١١٥.
٣٣ – الأعراف : ٣١.
٣٤ – القصص : ٧٧.
٣٥ – البقرة : ٢٠١.
٣٦ – البقرة : ٢١.
٣٧ – البقرة : ١٠٤.
٣٨ – الأنفال : ٤١.
٣٩ – المائدة : ٣.
٤٠ – المائدة : ٥.



المجامع العلمية اللغوية العربية حديثاً

المجمع العلمي العربي في دمشق ١٩١٩.
المجمع العلمي اللبناني ١٩٢٧.
مجمع اللغة العربية في القاهرة ١٩٣٢.
المجمع العلمي العراقي ١٩٤٧.
اتحاد المجامع العربية ١٩٥٣.
مكتب مؤتمر تنسيق التعريب بالرباط ١٩٦١.
مجمع اللغة العربية الأردني ١٩٧٦.

الدكتور هلال ناتوت
أستاذ في الجامعة اللبنانية
كلية الإعلام

أدرك أعلام النهضة العربية في القرن الماضي عن أهل الفكر الخطر المحدق باللغة العربية الفصحى كون الدولة العثمانية لم تُعِر العلم والأدب العربيين حقّهما مطلقاً، لا بل فرضت اللغة التركية في جميع المجالات الرسمية والخاصة في أغلب الأحيان في وقت كثُرَ فيه الغزو الأوروبي للشرق تحت ستار الإرساليات من ناحية. ممّا ولّد ردة فعل لدى العرب تجاه كل ذلك من ناحية أخرى. فإذا للعامية والأمية مجالهما الواسع بين الشعوب العربية. فكان لزاماً على أعلام النهضة التفكير في الوسائل المؤدية إلى صون اللغة العربية وتطويرها. وكان من أبرزها وأبينها أثراً على سلامة اللغة تأليف هيئات علمية على شكل المجامع العلمية المعروفة باسم أكاديمية Academie . وقد لاحظوا أمر تلك المجامع العلمية وما كان لها من سلطان في صون اللغات وانتشارها، مما

جعلهم يصمّمون على اتباع هذا الهدي للمحافظة على اللغة العربية وتراثها. فظهرت «الجمعية العلمية السورية» سنة ١٨٥٨ وكان عمدتها اليازجيين والبساتنة والأحدب (-١٨٩١) والأسير (- ١٨٨٩) وفانديك (-١٩٠٠)، وعاشت حوالي سبع سنوات، ثم خبت إلى أن عاودت نشاطها بمشاركة محمد أرسلان (- ١٨٩٠) وحسين بيهم (- ١٨٨١) وسواهما، وأصدرت «مجلة العلوم» بمثابة سجل حافل لنشاط أعضائها كما هو حال مجلات المجامع العلمية، لكنها لم تعش طويلاً أيضاً.

ثم ظهر «المجمع العلمي الشرقي» سنة ١٨٨٠ مع يعقوب صروف (- ١٩٢٧) وفارس نمر (- ١٩٥١) وسواهما مدة سنتين فقط، إلى أن خلفته «الدائرة العلمية المارونية» سنة ١٨٨٤ برئاسة المطران يوسف الدبس (-١٩٠٧) ونشرت أعمالها وتوصياتها، لكنها لم تعمّر طويلاً كذلك.

ورافق ذلك انتشار المدارس العليا الرسمية والإرسالية في بيروت والأقطار المجاورة، فقدمت للبلاد خيرة العلماء والأدباء الذين تنبّهوا لما للجمعيات العلمية من حسن الأثر في رقي الأمم، خاصة وقد ظهرت أولياتها في مصر ولبنان وسوريا وهي الأقطار التي كانت محط أنظار الإرساليات الأجنبية ومحط رحالها. فنعمت بيروت بكلية القديس يوسف الفرنسية ١٨٧٦، وبالكلية السورية الإنجيلية الأميركية ١٨٦١، وكانت مناهجهما الأكاديمية تجاري أحدث العلوم والفنون، ولم تزالا إلى يومنا كذلك لما تضمّناه من خيرة أهل الفكر والعلم، ولما تصدرانه من مجلات ونشرات خاصة، تعبّر عن أبحاث أعضائهما على صفحات المشرق والمقتطف على سبيل الذكر لا الحصر.

تعريف المجمع العلمي وأهدافه

يُقصد بالمجمع جمعٌ من الباحثين المتخصصين للتوسّع في الموضوعات التي يجيدونها، وللتداول بالعمق والبحث فيها، وبهذا المعنى الحديث تُستعمل لفظة مجمع اليوم[1].

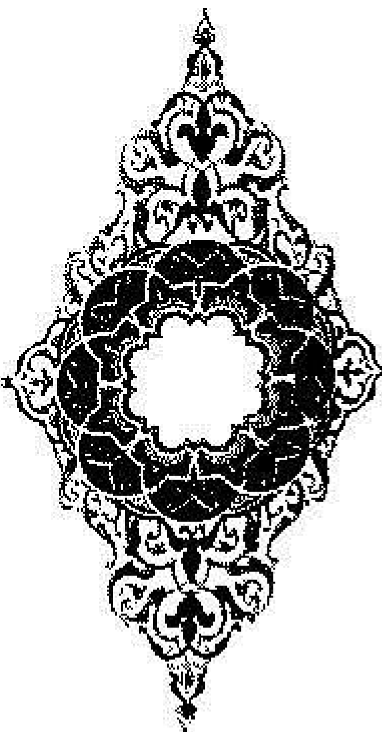
تسمية المجمع العلمي

المجمع لغةً: من «جمعٌ »، وهو اسم لجماعة من الناس وللموضوع أيضاً، وفي الحديث الشريف: «فضرب بيده مجمع بين عنقي وكتفي» أي «حيث يجتمعان»[2]. ويُعرف بالأجنبية باسم Academie في اللاتينية، و Academie في الفرنسية، و Academy في الإنجليزية... والكلمة يونانية الأصل نسبة إلى البطل اليوناني الأسطوري أكاديموس Academos حامي ذمار أثينا، وأطلقت تسمية أكاديمية - أصلاً - على حديقة يونانية حيث كان يجلس أفلاطون (- ٣٤٧ ق.م.) وتلامذته، ورفع على بابها شعاره «من لم يكن مهندساً لا يدخل علينا» ذلك أنه كان يجري في هذا المجلس بحث جميع الموضوعات التي تخطر على بال أفلاطون وأتباعه من فلسفية وعلمية وأدبية وسياسية.. وغيرها. بغية الحصول على المعرفة وإدراك كنهها وذلك على طريقة إيجاد سبب وعلّة لكل مشكل أو فرضية.

ولما توفي أفلاطون لازمت تسمية أكاديمية مجالس أتباعه ومريديه[3].

أغراض المجمع العلمي

كانت المجامع العلمية أول نشأتها عبارة عن تجمّعات بسيطة للمباحثات وعرض المؤلفات والمناقشات ونحو ذلك، تعقد في البيوت والحدائق وربما المحال العامة والخاصة



Afāq al -Ṭaqāfa Wa al -Turāṯ
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Jum `a al -Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة و التراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

عدد السنوات # of Years ☐ — أكثر من سنة More Than One Year ☐ — سنة One Year ☐

of Copies: .... : عدد النسخ — Issues # .... : للأعداد

Subscription Date : .... : ابتداء من تاريخ

حوالة بريدية Postal Draft ☐ — حوالة مصرفية Bank Draft ☐ — شيك Check ☐

Signature : .... : التوقيع — Date : .... : التاريخ

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات :
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً .
للأفراد : ٦٠درهماً .
للطلاب : ٤٠ درهماً

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً .

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ : بنك المشرق دبي
Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc . # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al -Ṭaqāfa
Wa al - Turāṯ

آفاق الثقافة و التراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

Name: .... : الاسم الكامل

Institution: .... : المؤسسة

Address : .... : العنوان

P.O.Box : .... : صندوق البريد

No of Copies ☐ عدد النسخ — Issue No ☐ العدد

Subscription ☐ اشتراك — Exchange ☐ تبادل — Gift ☐ اهداء

Sig- .... التوقيع — Date .... التاريخ

Stamp
الطابع
البريدي

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة و التراث

ص ب : ٥٥١٥٦ - فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) - دبي - الإمارات العربية المتحدة

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ

P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

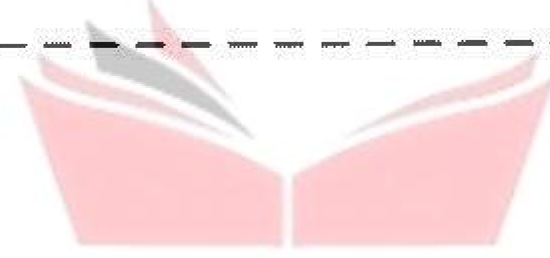
Name: .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البلد

Phone : .... : هاتف   P.O .Box : .... : ص ب

Fax : .... : فاكس



بهدف إغناء الفكر والثقافة وإحياء التراث، وأهم ما تتناوله مواضيع اللغة والعلوم والآداب.

وللمجامع شُعب مختلفة وأعضاء مختصون للبحث فيما تفوّقوا فيه، وأعضاؤها عاملون أصيلون أو شرفيون أو مراسلون[٤] عليهم الالتزام بأنظمتها الإدارية والموضوعية.

وتجهد المجامع العلمية في نشر العلوم بفروعها والثقافة العامة ومجاراة الأمم في اختيار الأفضل وفقاً لسنّة تنازع البقاء. وتكاد مهمّتها وأغراضها تدور حول ما يأتي:

- تيسير اللغة متناً وقواعد ورسم حروف.
- إمداد لغة الحضارة والعلم بما تحتاجه من تسميات ومصطلحات.
- وضع معجمات متخصصة في شتّى ضروب العلم والمعرفة.
- إحياء التراث العلمي والأدبي واللغوي.
- تأسيس دور الكتب.
- عقد المؤتمرات وتبادل البعثات الثقافية.

ولكلّ مجمع أن يخدم لغته على النحو الذي يراه ويتتبع ما فيها من نتاج متنوّع ناقداً له وحافزاً عليه، وقد يتّبع مسالك مختلفة لذلك.

فحياة كلّ لغة تكمن في أمرين هامين: ماض له احترامه وقداسته وحاضر له حاجاته ومتطلباته، فإذا وقفت اللغة عند الماضي وحده كُتب عليها الجمود والتحجر، وإذا شُغلت بالحاضر فقط فقد فقدت خصائصها في النمو والاطراد، وأصبحت وليدة الهوى والمصادفة. لذلك فإن اللغات الحيّة هي التي تعتدّ بالماضي والحاضر معاً بتوازن موضوعي، لتتمكن من الاستمرار والنماء.

أنواع المجامع العلمية

تختلف المجامع العلمية من مجامع لغوية إلى علمية إلى فنية إلى تاريخية إلى أدبية إلى اجتماعية.. إلى غير ذلك. وكثيراً ما يضم أحد المجامع الكبرى أغلب هذه الأنواع أو أهمها وفقاً لنشاطه واتساعه وإمكاناته، كما هو الحال اليوم في أرقى المجامع العلمية في العالم، وعليه يمكن ذكر:

- **المجامع المتخصصة** : التي يُعنى أحدها بفرع واحد من ضروب المعرفة.
- **المجامع العامة** : التي تُعنى بشتى نواحي المعرفة عبر لجان متخصصة.

وللنوعين طابع رسمي في الغالب أو شبه رسمي تساهم الدولة فيه مباشرة أو بعض الجهات المعنية في تحمّل نفقات المجمع العلمي كاملة، ليتفرغ أعضاؤه للعمل الجاد ويقصروا أنفسهم على خدمة المعرفة بموضوعية تامة من خلال أبحاثهم ومؤلفاتهم وندواتهم وبعثاتهم، ويكاد عملهم يدور بين تيار محافظ تقليدي وآخر متجدد محدث، وفي هذا التقابل ما يضمن للغة الاستقرار والنماء وإحياءها الموصل مجاراة لتطوّر العصر.

مجمع اللغة العربية بدمشق (المجمع العلمي العربي - سابقاً)

انصرفت جهود الحكومة العربية الفيصلية في سوريا سنة ١٩١٨ إلى العناية باللغة العربية وآدابها في دواوين الدولة ومعاهدها بعد أن شابها الركيك والعامي وأفسد مفرداتها الدخيل والأعجمي، فأُنيطت المهمة بلجنة الترجمة والتأليف والنشر وبديوان المعارف وبالموظفين الأكفياء والغيورين على اللغة العربية وقد مهدوا لتأسيس المجمع العلمي العربي في دمشق سنة ١٩١٩ وبلغ أعضاؤه الثمانية برئاسة محمد كرد علي[٥] ثم ارتفع العدد إلى العشرين، كما توالى على العضوية ما يزيد على ستين عضواً عاملاً

ومائتي عضو مراسل خلال نصف قرن(٦).

اتخذ المجمع العلمي من المدرسة العادلية الكبرى مقراً له، ولم يبرحها حتى عام ١٩٧٩ بعد تشييد بناء خاص به وظلّ مثابراً على مسيرته بثبات.

وحدّد النظام التأسيسي للمجمع رسالته الفكرية، وأوضح مهامه وإنجازاته المتمثلة في نشر الثقافة العامة والعناية باللغة العربية والاهتمام بآدابها(٧).

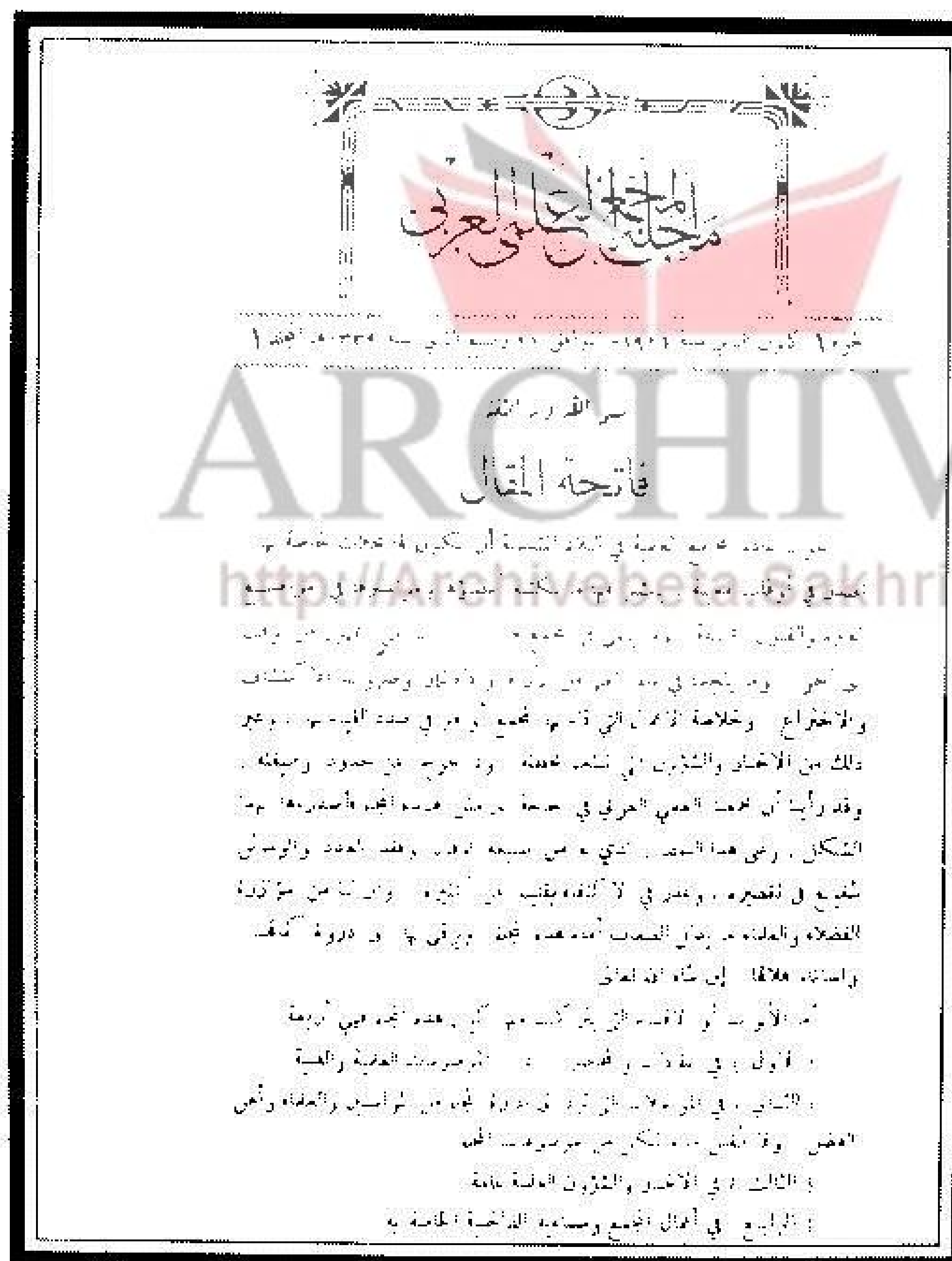
وتمثّل ذلك بتقويم لغة دواوين الإدارة وإقالته عثرات الأقلام والأفمام وإقامته المحاضرات والمهرجانات التكريمية لكبار الأعلام.

واعتنى المجمع بدراسة اللغة العربية نحواً وكتابةً وتعليماً، ثم تناول البحث في دلالات ألفاظها عموماً في عصور وأماكن معيّنة، ولم يعدم مقارنة العربية بأخواتها الساميات ممّا حمله على التطرق إلى اللهجات المختلفة تارة أو الفصحى والعامية تارة أخرى، يقابلها دراسات معمّقة في التعريب والنقل ووضع المصطلحات العربية المناسبة.

وشمل نشاط المجمع البحث في الآداب العربية قديمها وحديثها من نشر مخطوطات وإحياء تراث وتعريف بأدب المغرب والمشرق على مرّ العصور، مما أغنى الإرث الأدبي والبعد الثقافي للمكتبة العربية.

هذا وتعدّ مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (مجلة مجمع اللغة العربية سابقاً) من أهم أعماله الخالدة، فهي سجل حافل لنشاطاته الفكرية المختلفة وجهوده العلمية، واستمر يتعهدها ويسهر عليها، ولم يزل كذلك رغم توقفها بعض الوقت. ظهرت شهرية بادىء أمرها، إلى أن استقرت فصلية اليوم، وأفسحت صدر صفحاتها للباحثين من كل قطر، كما وقفت بعض أعدادها على مواضيع هادفة ومحدّدة.

فلا غرو إذا عُدّت هذه المجلة من أهم المصادر العربية المعاصرة لرصد تطور الفكر العربي وثقافته على مختلف الصعد اللغوية والأدبية والتاريخية والفلسفية والتعريف بالمخطوطات ونقد الكتب، وما اتصل منها بالإسلام عامة وبلاد الشام خاصة.


مجلة المجمع العلمي العربي

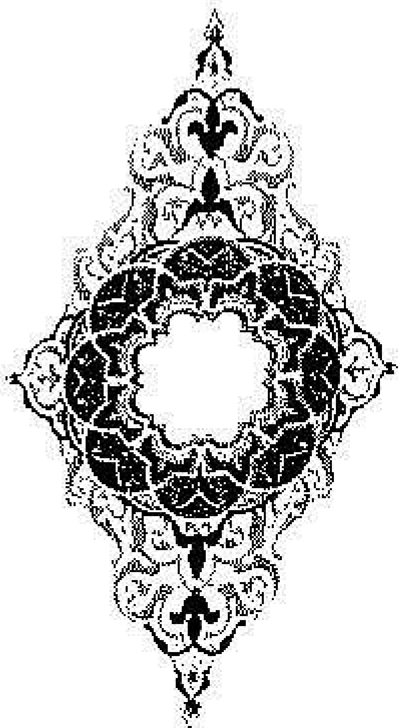
فاتحة المقال

مجلة المجمع العلمي العربي دمشق الجزء ١، العدد ١

من هذه اللمحة السريعة نرى مجمع اللغة العربية بدمشق محطة هامة من المحطات الفكرية في حياة العرب الثقافية، وشعر المجمع بهذه المهمة، فوجدناه يدعو إلى توحيد المجامع العلمية العربية. وتمكن من عقد مؤتمر لهذه الغاية سنة ١٩٥٦ في دمشق، كانت نتيجته إنشاء مكتب مؤتمر تنسيق التعريب بالرباط سنة ١٩٦١.

المجمع العلمي اللبناني

نادى الشيخ إبراهيم المنذر (- ١٩٥٠) بضرورة إنشاء مجمع علمي لبناني في الثلاثينات من هذا القرن، وتمكن بمؤازرة



بعض زملائه النواب من انتزاع موافقة مجلس النواب اللبناني وذلك في ٢٠ فبراير/ شباط سنة ١٩٢٨[٨].

تألّف المجمع العلمي اللبناني من خمسة عشر عضواً[٩] برئاسة عبدالله البستاني. وكان يهدف إلى المحافظة على اللغة العربية وترقيتها والمباحث والأعمال المتعلقة بأصولها وآدابها، وانبثقت أربع لجان كانت متخصصة لهذه الغاية[١٠]، ورفعت تقاريرها متضمنة الاستفادة من خبرات المجامع العربية الشقيقة ذلك أن بعض أعضائه كانوا مراسلين لمجمع دمشق على سبيل المثال.

وتلقى المجمع اللبناني عدة دعوات لحضور جلسات بعض المجامع الأوروبية. كما سافر محمد جميل بيهم سنة ١٩٢٩ إلى القاهرة بقصد التعاون مع أعلام الفكر فيها لدفع أعمال المجمع وتطويره في وقت كانت الهمّة معقودة على تأسيس مجمع اللغة العربية في القاهرة.

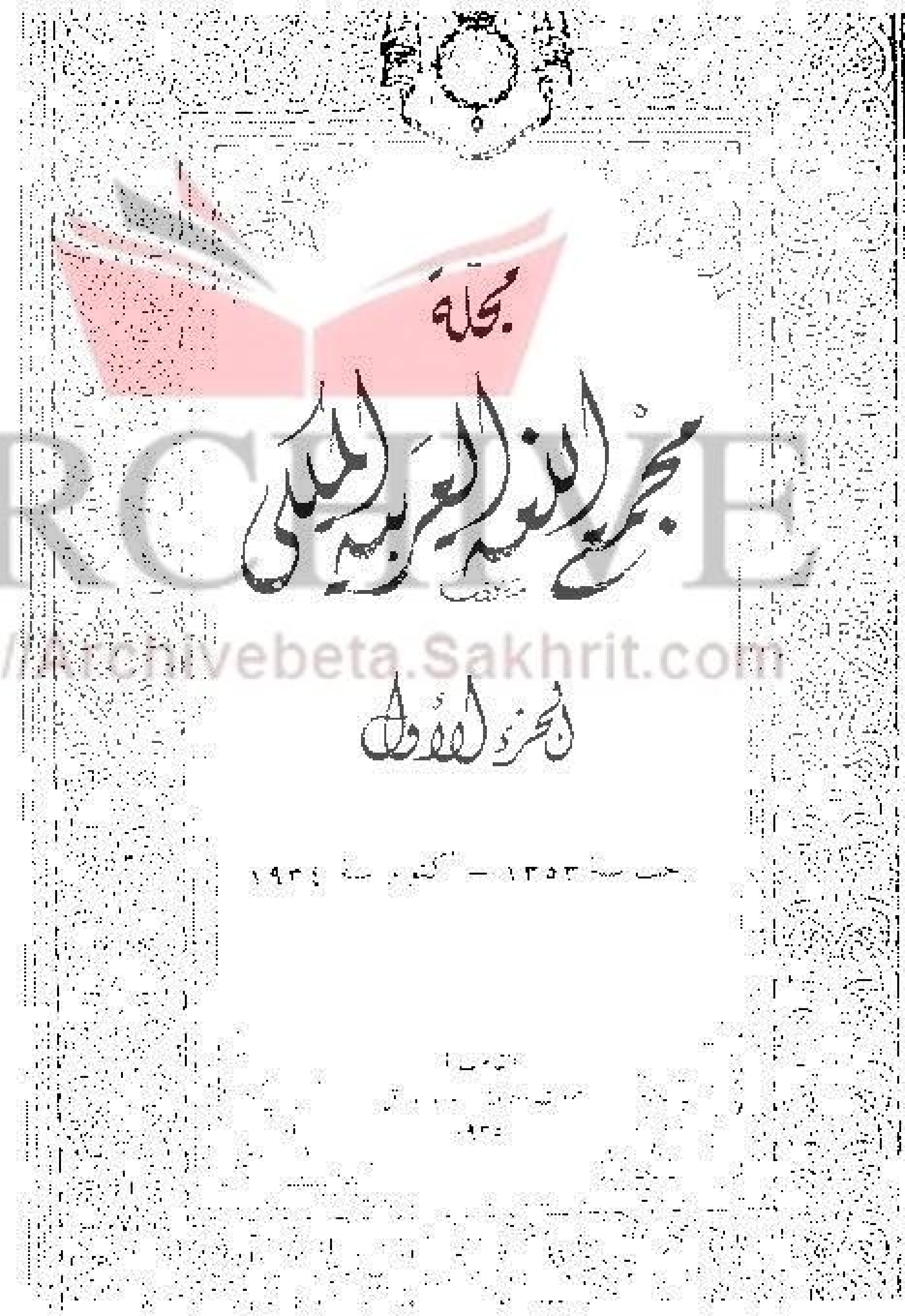
وقرظت الهيئات العلمية ظهور المجمع اللبناني واقترحت عليه إكمال عمل دائرة معارف البستاني، وفي وقت لاحق أعد لائحة نشاط محاضراته لعام ١٩٣٠[١١].

إلاّ أن أميل إده المعارض الأول لإنشاء المجمع اللبناني عمد عندما تولّى رئاسة مجلس الوزراء سنة ١٩٣٠ إلى إلغاء هذا المجمع الفتي[١٢].

فاجأ هذا الإلغاء أعضاء المجمع لكن ذلك لم يفتّ من عضدهم وتمكّنوا من إحيائه مجدّداً سنة ١٩٤٤ بقانون من المجلس النيابي اللبناني، إلاّ أن الحكومات المتعاقبة ضربت صفحاً عنه، فقضى نحبه قبل الأوان.

مجمع اللغة العربية في القاهرة

إنّ الحاجة إلى مجمع علمي يحافظ على سلامة اللغة العربية كانت فكرة مصرية القلب والقالب كما يقول المغربي[١٣]، إذ من المعلوم أن نابليون بونابرت أسس «المجمع العلمي المصري» سنة ١٧٩٨، كما لعب بعض أعلام النهضة دوراً هاماً على صعيد المراجعة والتصحيح اللغوي لما تصدره مطبعة بولاق الأميرية من ناحية أو على صعيد إدارتهم لمختلف المدارس التي أسسها محمد علي في مصر من ناحية ثانية.



ويعود الفضل في إنشاء «مدرسة دار العلوم» سنة ١٨٧٢ للشيخ محمد عبده (- ١٩٠٥) لتسهم في تطوير اللغة العربية. كما ظهر «مجمع البكري» سنة ١٨٩٢ مع توفيق البكري (- ١٩٣٢) للغاية نفسها، إذ وضع عدة ألفاظ لم يعش إلاّ بعضها، إلى أن عقد حفني ناصف (- ١٩١٩) في «نادي دار العلوم» سنة ١٩٠٨ ندوة أكاديمية علمية دامت أسبوعين، عالجت قضايا تعريب الأسماء الأعجمية والعامية والفصحى، وأخيراً أسس أحمد لطفي السيد (- ١٩٦٣) «مجمع دار

مجمع اللغة العربية الملكي بالقاهرة

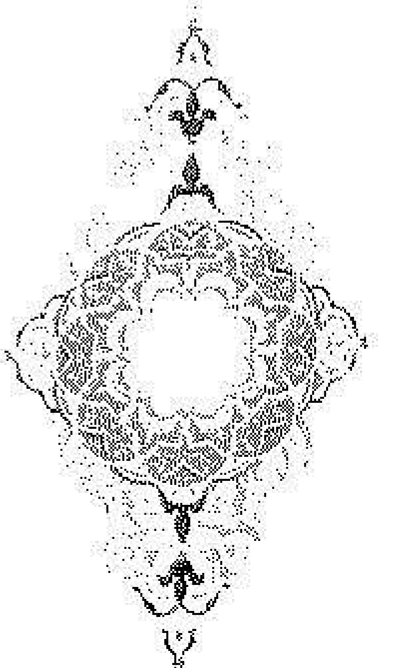
الكتب» سنة ١٩١٦ على غرار الأكاديمية الفرنسية، بيد أنه لم يعمّر طويلاً[١٤].

ويلحق بما تقدم مجلس أحمد تيمور (– ١٩٣٠) وعبدالقادر المغربي (– ١٩٥٦)، إذ وضعا عشرين لفظاً لم يعش منها إلا ما ندر[١٥].

يعود إخفاق معظم هذه الأوليات المجمعية إلى قيامها على مبادرات فردية لعدم مساعدة الجهات الرسمية لها ونظراً لقلّة المال الكفيل باستمرارها إلى أن تأسس «مجمع اللغة العربية الملكي» في ١٣ ديسمبر/ كانون الأول سنة ١٩٣٢، وحدد المرسوم الملكي الغاية من إنشاء المجمع[١٦] في المحافظة على سلامة اللغة العربية، وحدّد عدد أعضائه بعشرين عضواً أصيلاً[١٧]، فضلاً عن بعض الأمور الإدارية.

من أهم نشاطاته إطلاق القياس والتوسّع في الاشتقاق وتسهيل الصرف والنحو ووقوفه طويلاً عند موضوع تيسير الكتابة حتى إنّه اختصر صندوق الطباعة العربية، وأخرج المعجم الوسيط سنة ١٩٦٠ وسواه.

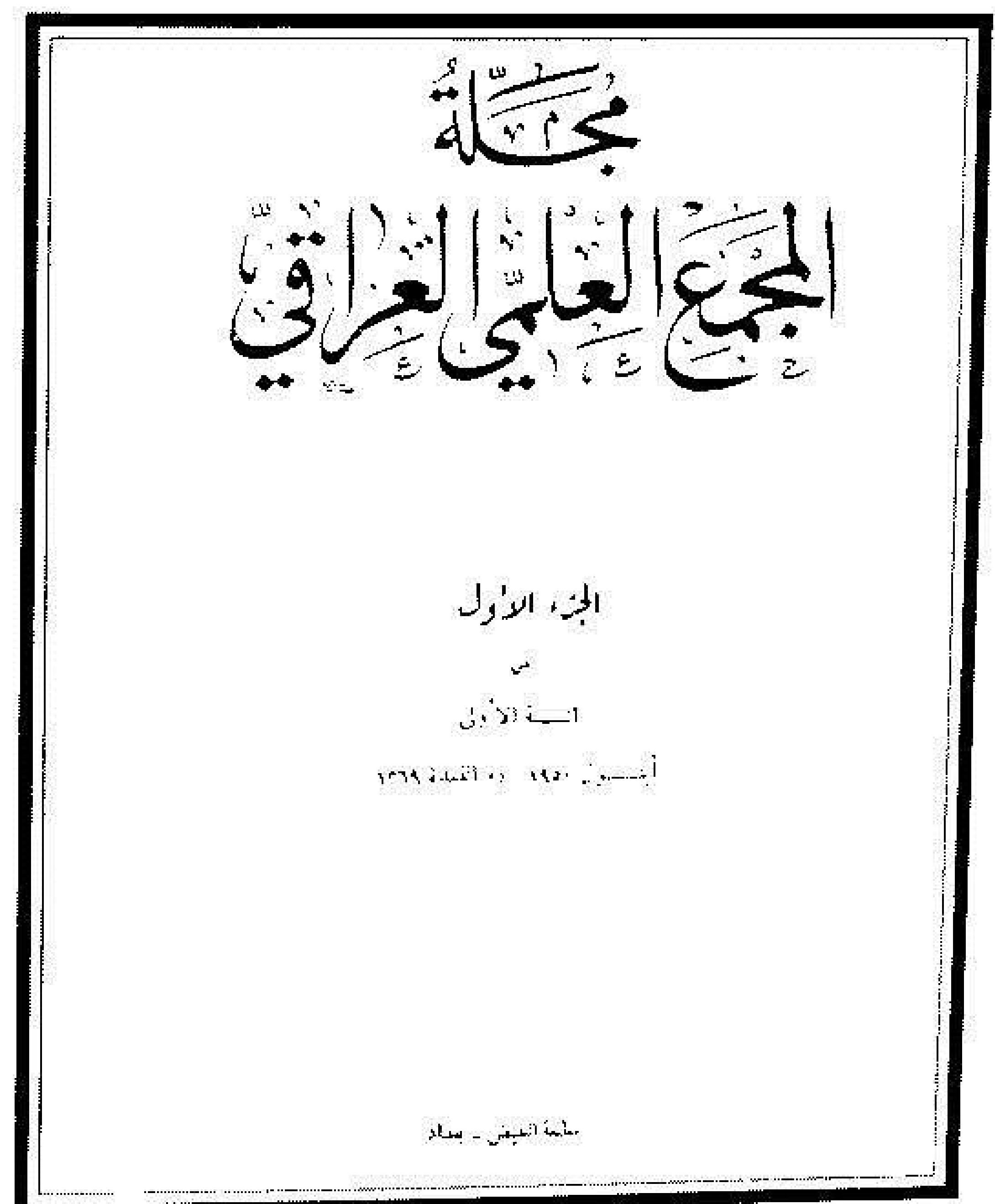
وظل التعاون قائماً ما بين مجمعي دمشق والقاهرة على صعيد خدمة اللغة العربية وآدابها ونشر التراث الفكري العربي دفعاً للثقافة العربية وإحياء لنتاج أعلامها ونشر أعمالهم. وفي ذلك تكامل لعمل المجمعين وتحقيق لغايتهما المشتركة.



المجمع العلمي العراقي

أنشئت وزارة المعارف في العراق لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٥ للنظر في الأمور العلمية والأكاديمية على الصعيد الثقافي والتربوي. وتعدّ هذه اللجنة نواة «المجمع العلمي العراقي» الذي أُسس رسمياً سنة ١٩٤٧. من عشرة أعضاء برئاسة محمد رضا الشبيبي[١٨]، عنوا بادئ الأمر باللغة العربية أساساً، وباللغة السريانية والكردية كذلك.

ولأمرٍ ما قسّم المجمع العلمي في مطلع السبعينات إلى فروع شبه مستقلة أكبرها المجمع العلمي العربي وإلى جانبه مجمعان آخران هما المجمع العلمي الكردي والمجمع العلمي السرياني. ولكل منهما نظامه الخاص. وقام بنشاط جيّد مشهود له، إلاّ أنه أُعيد شمل هذه المجامع العلمية في الثمانينات وتوحّدت مجدّداً في ظل المجمع الأم.



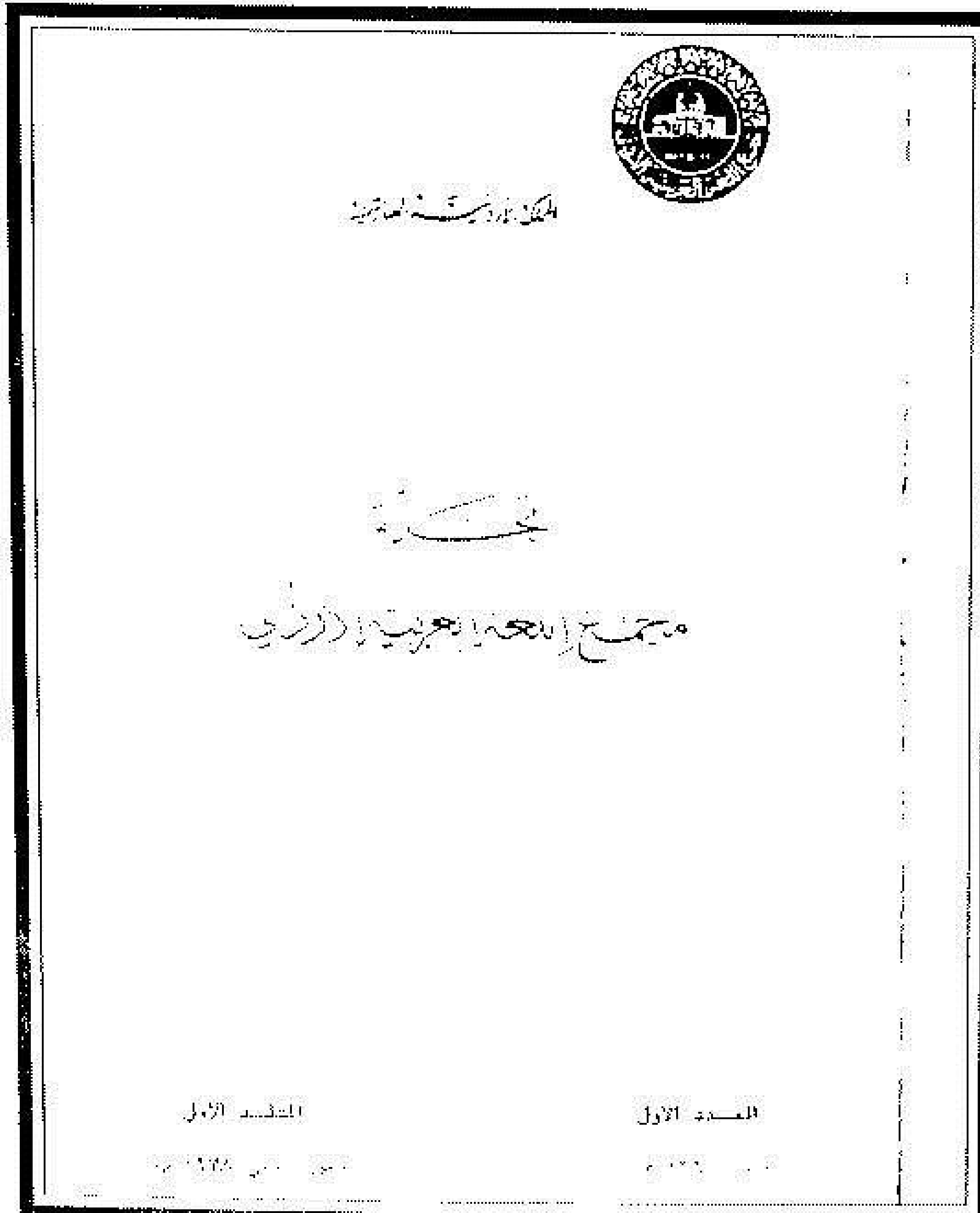
وتمثل نشاط المجمع العلمي العراقي بالمحاضرات ووضع المصطلحات وتحقيق المخطوطات ونشر التراث والإنتاج الفكري بمختلف ضروبه.

وتعدّ مجلة المجمع العلمي السنوية سجلاً حافلاً لأعماله وإنتاجه، وغدت مصدراً مهماً للباحثين. وكانت تختتم بتقرير سنوي عادة.

أمّا على صعيد تعاونه مع سائر المجامع العلمية العربية فبدا واضحاً بمشاركة أهم أعضاء هذه المجامع في عضويته ونشاطه ومساهمتهم في مؤتمر بغداد سنة ١٩٧٣ وإقرارهم معجم المصطلحات البترولية.

مجمع اللغة العربية الأردني

اجتمع عدد من أهل الفكر والأدب في عمّان بالأردن سنة ١٩٢٣ وبحثوا موضوع تأسيس مجمع علمي - على غرار مجمع دمشق - برئاسة سعيد الكرمي. وقد التأم المجمع في



عدة جلسات قرّر خلالها بعض المصطلحات الرسمية ثم حلّ نفسه[١٩].

إلى أن أنشأت وزارة المعارف سنة ١٩٦١ «لجنة التعريب والترجمة والنشر» التي أسهمت في الجهود المبذولة لتطوير اللغة العربية والنهوض بها طوال خمسة عشر عاماً، كانت على اتصال دائم بالمجامع العلمية العربية وبنشاطاتها تتمثل مقرراتها وتوصياتها. كما اضطلعت اللجنة بعبء الإعداد لمجمع اللغة العربية الأردني الموعود، وتمكنّت من وضع نظامه الأساسي وطرق عمله، حتى أبصر النور سنة ١٩٧٦ مكوّناً من خمسة أعضاء ثم زيدوا إلى العشرين، وكان من أشهرهم قدري طوقان (- ١٩٧٠)[٢٠].

ويهدف المجمع المذكور شأن نظرائه إلى الاهتمام باللغة العربية وتراثها [٢١]، وعقده المؤتمرات اللغوية والتربوية في الأردن رعايةً، وخارجه مشاركةً[٢٢].

اتحاد المجامع العلمية العربية

دعا المجمع العلمي العربي في دمشق منذ تأسيسه إلى تضامن المجامع العلمية العربية كافة حفاظاً على حسن خدمة اللغة العربية والنهوض بتراثها، وكان أن عقد «المؤتمر الثقافي العربي الأول» بلبنان في سبتمبر/ أيلول ١٩٤٧ فأسفر عن مقرّرات تتناول اللغة العربية وآدابها والثقافة العامة، فعدّ ذلك نواة لاتحاد المجامع العلمية العربية الذي انعقد بدمشق في سبتمبر/ أيلول ١٩٥٦ برعاية جامعة الدول العربية[٢٣] التي آثرت الإبقاء على فردية كل مجمع مع الإيعاز بتأسيس مجامع علمية في الدول العربية الأخرى، على أن تتولى الجامعة العربية التنسيق الدائم بينها، فعقد مندوبو المجامع العربية مؤتمرهم التالي بالقاهرة سنة ١٩٥٧، وأقرّوا النظام الأساسي للاتحاد [٢٤] الذي أبصر النور بدمشق مجدّداً سنة ١٩٧٢ في الندوة الأولى للاتحاد التي دارت حول «المصطلحات القانونية»، وظهرت أعماله في كرّاسات مطبوعة.

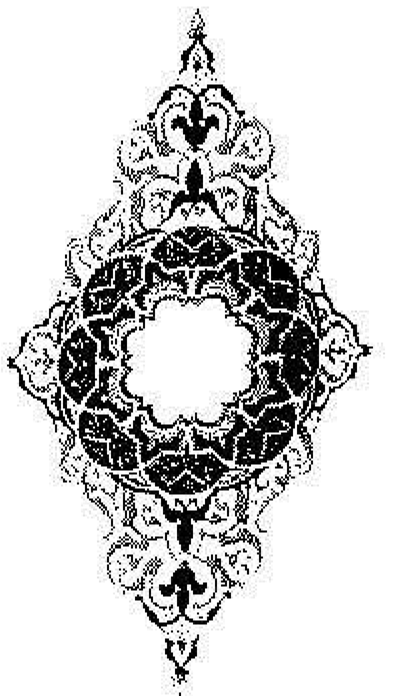
ثم عقد اتحاد المجامع ندوته الثانية في بغداد سنة ١٩٧٣، وتناولت «المصطلحات النفطية»، وردت في كرّاسات مطبوعة كذلك.

أما الندوة الثالثة للاتحاد فعقدت في الجزائر سنة ١٩٧٦، ودارت حول تيسير تعليم العربية وموضوع التعريب لشدة حاجة الجزائر إليهما.

كما استضاف مجمع اللغة العربية الأردني اتحاد المجامع في عمّان سنة ١٩٧٦، وتناول موضوع التربية في الوطن العربي وآفاقها المستقبلية.

مكتب مؤتمر تنسيق التعريب بالرباط

أنشىء مكتب مؤتمر تنسيق التعريب بالرباط سنة ١٩٦١ بإشراف الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ويتمثل فيه مندوب من كل دولة عربية. وقد نصّ نظامه الأساسي على تنفيذه الأهداف الأكاديمية [٢٥] في خدمة اللغة



اللسان العربي

العدد الاول

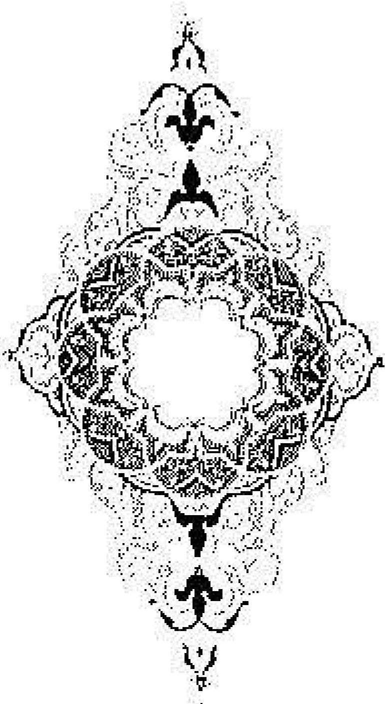
العربية لجهة مواكبتها مستحدثات حضارة العصر.

وهكذا عني المكتب منذ تأسيسه بموضوع «المصطلح اللغوي» بوصفه أحد أدوات التعريب الرئيسية، فأعدّ جملة من المعاجم في مختلف الموضوعات، وعرضها على اتحاد المجامع العربية وندوات التعريب عبر مؤتمرات دورية[٢٦] عقدت لهذه الغاية، اقترنت بمصادقة المشتركين على المعاجم المعروضة موضوع البحث، هذا بالإضافة إلى إصداره مجلة اللسان العربي التي تعدّ سجلاً حافلاً بالدراسات اللغوية العربية المعاصرة.

والخلاصة أنّ المجامع العلمية تصب اهتمامها على تمثّل مظاهر المجتمع وحضارته عبر الكلمة المدوّنة اصطلاحاً وتسميةً ووصفاً وتسجيلاً لما يوافق قواعد الفكر واللغة. ولا نظنّنّ أن المجامع هذه تستأثر بخدمة اللغة والتراث، فلكلّ منهما حياة أطول وأعرض وأقوى وأنشط مما يجري في نطاق مجمع علمي جاهداً في خدمتهما على الوجه الذي يراه.

صحيح أن المجامع العلمية العربية قد قامت بأعمال قيّمة بالتعاون مع مكتب مؤتمر تنسيق التعريب في مجال خدمة اللغة العربية خاصة وتراثها عامة من إقرار المصطلحات العربية ووضع معاجمها المتخصصة وتوثيق الإنتاج الفكري ونشر عيون التراث العربي، إلاّ أنها لم تصل بعد إلى توحيد العمل على مستوى الاختصاصات المعمّقة في كل فرع من فروع العلم، فحركة النقل العلمي إلى العربية - على سبيل المثال - لم تزل بعيدة عن الكفاية من حيث الكم، ولم تقارب الكمال على الوجه الأكاديمي الأمثل المطلوب، كما أننا لسنا في أول الطريق العلمي ولا في نهايته، ولكن العمل المجمعي مازال في بعض الطريق، ثم إنّ حجم المعلومات العلمية والمعرفية في العالم يتزايد بتسارع كبير قد نجد أنفسنا أحياناً عاجزين عن اللحاق به، إن لم نبذل عبر مجامعنا وهيئاتنا الأكاديمية جهوداً خلاّقة لجعل لغتنا العربية تساير العلم في تطوّره وتواكبه في استمرار مسيرته.

ولهذا كانت الدعوة قائمة دائماً من أجل توحيد المجامع العلمية العربية ما أمكن، فكان «اتحاد المجامع» بديلاً عن فرادة المجمع الواحد. وظهرت خطوة جادة مع الجمهورية العربية المتحدة في الستينات. لكن ما يجمعه العلم في بلادنا تفرّقه السياسة.



الحواشي

1 - Encyclopedie Universalis, .Paris, 1968, Vol. 1:164

٢ - و«مُجمّع» لقب قصي بن كلاب لأنه جمع قبائل قريش وأنزلها مكة، وبنى «دار الندوة» وفيه قال الشاعر:

أبوكم قصيٌّ كان يدعى مُجمّعاً

بهِ جمعَ الله القبائل من فهر

انظر : ابن منظور . لسان العرب (بيروت : مطبعة صادر، د. ت) ٥٤:٨.

٣ - وتطلق تسمية أكاديمية على : ١ - حديقة أفلاطون في أثينا - ٢ - على مدرسة بين كلية وجامعة - ٣ - على مكان تهذيب متفوق - ٤ - على جماعة من الناس تهتم برفع شأن الآداب والعلوم - ٥ - على جمعية للفنون الجميلة.

انظر : مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة، مج١ (١٩٣٢) ص ١٧.

٤ - أغلب أعضاء المجامع العلمية من الرجال وكثيراً ما منعت النساء العالمات من الانتظام في سلكها حتى سنة ١٧٠٢ حين قرّرت الأكاديمية الفرنسية قبول عضويتهن في الفروع الفنية لتفوّقهن فيها. وبالمقابل منع عدد من المشاهير عن عضوية بعض المجامع لأسباب دينية أو سياسية فشقّ عليهم ذلك مثل ليتر Litter وزولا Zola، على حين كسب البعض الآخر عضويته بعد وفاته مثل كورني Corneille.

٥ - والأعضاء الثمانية المؤسسون هم :

- محمد كرد علي (- ١٩٥٣) مؤرخ أديب سوري أنشأ جريدة المقتبس، تولّى وزارة المعارف ومن آثاره خطط الشام، فلاسفة الإسلام، والمذكرات (كحالة، ٩٥:٥).
- عيسى اسكندر المعلوف (- ١٩٥٦) مؤرخ لبناني له مجلة الآثار وتاريخ الأسر الشرقية، وتاريخ الأمير فخر الدين (كحالة، ٨٠:٦).
- عز الدين التنوخي (- ١٩٦٦) عالم في اللغة والأدب، التحق بالملك فيصل لعروبته. له مبادىء الفيزياء، والمنتقى من أخبار الأصمعي، وما تغلط به العامة (كحالة، ١٠١:٢).
- عبد القادر المغربي (- ١٩٥٦) أديب لغوي بحاثة دقيق، دعا إلى الإصلاح الاجتماعي وإلى النهضة الإنسانية، مؤلفاته عديدة جداً (كحالة، ٩٠:٦).
- سعيد الكرمي (- ١٩٣٥) فقيه في الدين عمل في السياسة والتربية، انتقل بين عدة أقطار عربية داعياً إلى الإصلاح والنهضة (داغر، مصادر الدراسة، ١٠٦٩).
- أنيس سلوم (- ١٩٣١) باحث اجتماعي له الموجز في الاجتماع، وعلم النفس، وآخر بالاقتصاد، وديوان مخطوط (كحالة، ٢٤:٣).
- أمين سويد (- ١٩٢٥) رجل علم وأدب شغف بالبحث، من رواد الإصلاح، له تسهيل الحصول على قواعد الأصول (كحالة، ١٣:٣).
- متري قندلفت (- ١٩٣٣) متبحر في اللغة الإنكليزية، له طرق الأمان، والتبشير الإنجيلي، والمدرسة والاجتماع والغد (كحالة، ٧٠:٦).

٦ - مجلة المجمع العلمي العربي ، مج ٤٤، (١٩٦٩) ج ١، ص ٣.

٧ - يتمثل هدف المجمع العلمي في :

أ - النظر باللغة العربية ونشر آدابها وإحياء مخطوطاتها.

ب - تأسيس دار كتب عامة.

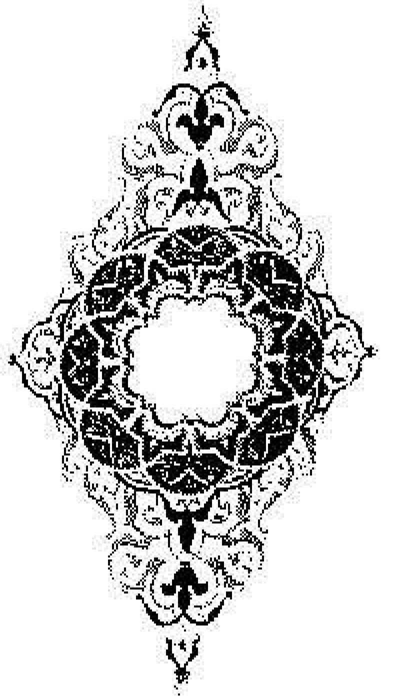
ج - تأسيس متحف للآثار.

د - إصدار مجلة تنشر أعماله.

٨ - الجريدة الرسمية اللبنانية، سنة ١٩٢٨، عدد ٢١٤٥، تاريخ ٢٤/ ٢/ ١٩٢٨، ص ٢.

٩ - أعضاء المجمع العلمي اللبناني هم :

- عبد الله البستاني (- ١٩٣٠) أديب لغوي من الطراز الأول مؤسس الشعر القصصي الحديث عمل في التربية، له معجم البستاني وعشرات المؤلفات (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٩٣).
- محمد الحسيني (ت ١٩٤٠) أديب فقيه لغوي، تخرّج في الأزهر، صديق لرشيد رضا. له أبحاث دينية مختلفة، وتفسير القرآن والعلم (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٤٥٥).
- أمين تقي الدين (- ١٩٤٧) ناظم ناثر مجيد تغنّى بلبنان، ورحالة فريد ساهم في إصدار مجلة الزهور، نجح في الأدب



واخفق في السياسة.
- امين تقي الدين سلام (- ١٩٤١) أحد أئمة اللغة والأدب، عمل مربياً وأميناً لدار الفتوى وعرف بالوطنية، له مؤلفات مختلفة (داغر، مصادر الدراسة، ص ٥٤٩).
- افرام الرحماني (- ١٩٢٩) بطرك انطاكية عالم شرقي، أتقن عدة لغات أحيا بفضلها مخطوطات قديمة هامة في الدين والاجتماع (داغر، مصادر الدراسة، ص ٣٨٤).
- وديع عقل (- ١٩٣٣) من شعراء الطبقة الأولى، مؤسس نقابة الصحافة اللبنانية. له جريدتا الأحوال والوطن وبعض المؤلفات الأخرى (داغر، مصادر الدراسة، ص ٦٠٨).
- بولس عبود (- ١٩٤١) كاهن مؤرخ بحاثة في شتى مجالات المعرفة ولاسيما القوانين الكنسية التي ترك فيها عشرات المؤلفات (داغر، مصادر الدراسة، ص ٧٨٩).
- إبراهيم المنذر (- ١٩٥٠) شاعر مجيد عمل في التدريس وانتخب نائباً عن بيروت، عمل في الصحافة والسياسة وتميّز بعروبته الصادقة (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٢٩٠).
- إلياس فياض (- ١٩٣٠) اديب شاعر روائي، تنقل بين لبنان ومصر، وعيّن وزيراً ونائباً، له سبعة عشر مؤلفاً (داغر، مصادر الدراسة، ص ٦٤٠).
- لويس المعلوف (- ١٩٤٧) كاهن وعالم يسوعي من رجالات التربية واللغة والأدب، أتقن عدة لغات، مما حمله على وضع المنجد في اللغة (داغر، مصادر الدراسة، ص ٧٢٧).
- عيسى اسكندر المعلوف (- ١٩٥٦) شيخ ادباء العصر بحاثة من الطراز الاول، صحفي لامع، أسس مجلة الآثار، له اغنى مكتبة شخصية (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٢٤٦).
- حسين مغنية.
- احمد المحمصاني.
- بولس خوري.
- منير عسيران.

١٠ - واللجان الأربع هي :
- اللجنة الإدارية ومهمتها إتمام الأعمال الإدارية والموازنة المالية.
- اللجنة اللغوية ومهمتها التدقيق في وضع المصطلحات والمسميات للأعيان الحديثة وتقرير الملائم بالتعاون مع المجامع العلمية في دمشق والقاهرة.
- لجنة التاريخ والجغرافيا ومهمتها وضع معجم جغرافي للبنان.
- لجنة المخطوطات لوضع فهرس لعددها وأماكنها في لبنان.

انظر أعمال المجمع العلمي اللبناني (د. م: د. ن، ١٩٣٠) ص ٥.

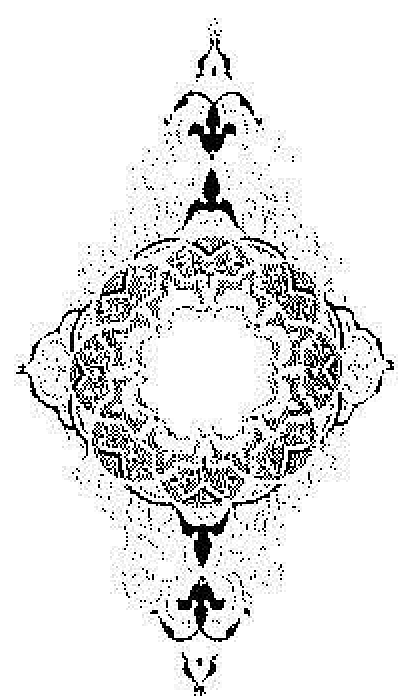
١١ - ولائحة المحاضرات تضمنت :
- ترقية اللغة العربية لإبراهيم المنذر.
- الآرامية في لبنان لجرجس ستيتي.
- العرب في التاريخ لعلي الزين.
- التربية الحربية لبولس الخوري.
- المرأة في الأندلس لمحمد بيهم.
- قلعة طرابلس لأسد رستم.
- قصر بيت الدين لجرجس صفا.
- المخطوطات اللبنانية لأحمد المحمصاني.
- الصحافة العربية لوديع عقل.
- الامتيازات الأجنبية لبولس عواد.

انظر : مجلة المجمع العلمي العربي، مج ٤٤ (١٩٦٩) ج ٢، ص ٣٣٣.

١٢ - الغي المجمع اللبناني بموجب المرسوم الاشتراعي رقم ٤ تاريخ ٣١/ ١/ ١٩٣٠. انظر الجريدة الرسمية اللبنانية، سنة ١٩٣٠، عدد ١، ص ٢.

أظهر اميل إده معارضته لإنشاء المجمع اللبناني في جلسات مجلس النواب بقوله: «طالما هنالك مجمع علمي في الشام واخر في مصر فلا لزوم لمجمع لبناني وانا اطلب إلغاءه، والافضل ان تعمّروا جسراً للشيخ إبراهيم المنذر، وإذا كنتم تفخرون بالمجمع اللبناني فليكن بلا فلوس، لأنه لايمكن ان يعمل عملاً مفيداً وهنالك امور أهم منه، ولكني أقول

أيضاً بأنه كمالي».
انظر : جلسات مجلس النواب، سنة ١٩٢٨، جلسة ١٢/ ١٢/ ١٩٢٨، ص ٩٣.
١٣ - مجلة المجمع العلمي، مج ١٣ (١٩٣٥) ج ٢، ص ٢٦٠.
١٤ - من ألفاظ مجمع البكري : مدره ومحامي ورقم وعدد وعم صباحاً والوشاح والمشجب والبطاقة وشرطي وبهو وقفاز... وغير ذلك.
ومن ألفاظ مجمع دار الكتب : قديح والون والوئل والهرمول والماصر والبيزارة والمليل... وغيرها.
انظر : مدكور، إبراهيم . مع الخالدين (القاهرة : مجمع اللغة العربية، ١٩٨٢) ص ٤٠.
١٥ - من ألفاظ مجلس تيمور المغربي : الوهين والجوسق واللقام والسبكة والسواد والمعبر والنقل... وغيرها.
انظر : مدكور، إبراهيم . مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤) ص ١٦.
١٦ - تمثّلت مهام المجمع في :
- المحافظة على سلامة اللغة العربية وجعلها ملائمة لحاجات العصر.
- القيام بوضع معجم تاريخي للغة العربية ونشر أبحاث فيها.
- تنظيم دراسة علمية للهجات العربية الحديثة.
- البحث في كل ما له شأن في تقدم اللغة العربية.
- إصدار مجلة للمجمع تنشر أبحاثه وأعماله.
انظر : مجلة المجمع العلمي العربي ، مج ١٣ (١٩٣٣) ج١، ص ١٢١.
١٧ - من أعضاء مجمع اللغة العربية في القاهرة :
- علي الجارم (- ١٩٤٩) حجّة في الأدب والبيان، وقف شعره على العروبة، رومنسي النزعة، له أربعة دواوين فضلاً عن ثمانية عشر مؤلفاً مختلفاً (داغر، مصادر الدراسة، ص ٢٤٧).
- منصور فهمي (- ١٩٥٩) أحد أقطاب الفلسفة ومن روّاد الفكر الحديث، داعية للنهضة العربية ولحقوق المرأة العربية، عيّن مديراً لجامعة الإسكندرية (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٢٩٦).
- حسن عبد الوهاب (- ١٩٦٨) عالم تونسي الأصل عيّن وزيراً سنة ١٩٥٠ وخدم الثقافة ما وسعه لكثرة رحلاته (داغر، مصادر الدراسة، ص ٧٨٦).
- إبراهيم حمروش (ت ؟) شيخ الأزهر سابقاً علامة في الدين واللغة والأدب، إمام المعقول والمنقول، أقالته السياسة من منصبه (داغر، مصادر الدراسة، ص ٣٣٦).
- فارس نمر (- ١٩٥١) من كبار رواد النهضة، صاحب مدرسة في الصحافة، انتخب نائباً في مصر وكان زميل فاندايك (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٣٥٢).
- محمد توفيق رفعت (- ١٩٤٤).
- عبد الحميد بدوي (- ١٩٤٥).
- حايم نحوم (- ١٩٦٠).
- محمد أحمد (- ١٩٦٢).
- حسين والي (- ١٩٣٦).
- أنطوان الجميل (- ١٩٤٨).
- أحمد حسن الزيات (- ١٩٦٨).
- محمد توفيق دياب (- ١٩٥٤).
- إبراهيم اللبان (- ١٩٦١).
- محمود حفناوي (- ١٩٦٢).
- محمود تيمور (- ١٩٤٩).
- ماسينيون (- ١٩٦١).
- أ. د. جب (- ١٩٦١).
- فنسنك (- ١٩٣٤).
- فيشر (- ١٩٤٩).
١٨ - بدأ المجمع العلمي العراقي أعماله بعشرة أعضاء فقط. ثم زاد عددهم ومن أشهرهم محمد رضا الشبيبي ومحمد بهجة الأثري وعبدالرزاق محيي الدين وسواهم.
- محمد رضا الشبيبي (- ١٩٦٥) أديب مؤرخ ناقد بحاثة من الطراز الأول، عيّن وزيراً للمعارف، مؤلفاته تزيد على العشرين (داغر، مصادر الدراسة، ص ٦٠٠).



١٩ - اصدر الملك عبدالله سنة ١٩٢٢ براءة ملكية بذلك وبعضوية رضا توفيق (- ١٩٣٢)، ومصطفى الغلاييني (- ١٩٤٦) ورشيد بقدونس (- ١٩٤٠) ومحمد الشريقي (- ١٩٤٢) (داغر، مصادر الدراسة، ص ١٠٧٠).

٢٠ - قدري طوقان (- ١٩٧٠) باحث أردني، تخرج في الجامعة الاميركية ببيروت، عضو مراسل لعدة مجامع عربية، انتخب نائباً عن عمّان، ثم عيّن وزيراً للخارجية الأردنية، مؤلفاته كثيرة، منها تراث العرب العلمي والعلوم عند العرب وجمال الدين الأفغاني وبعد النكبة (داغر، مصادر الدراسة، ص ٧٤٥).

٢١ - تمثلت أهداف المجمع اللغوية في الحفاظ على سلامة اللغة العربية، وتوحيد المصطلح العلمي، وإحياء التراث العربي الإسلامي، وتشجيع الترجمة والتأليف والنشر.

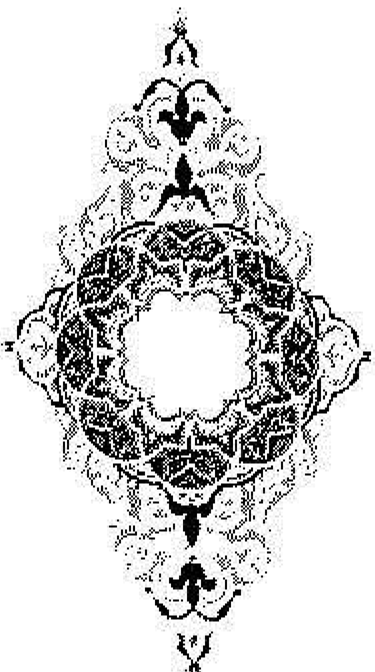
٢٢ - بعد انضمام المجمع اللغوي إلى اتحاد المجامع العربية سنة ١٩٧٧، عقد ندوة حول «تعليم اللغة العربية في ربع القرن الأخير» سنة ١٩٧٨، وأسهم فيها مجمعيون وباحثون عرب انتهوا إلى توصيات هامة.

٢٣ - ضم المؤتمر الأول المجامع العلمية العربية في دمشق، والقاهرة، وبغداد ومراقبين عرباً من الدول العربية الأخرى والهيئات الثقافية المختلفة.

٢٤ - يهدف النظام الأساسي لاتحاد المجامع العلمية العربية إلى:
- تحقيق نهضة لغوية عربية.
- العمل على توحيد المصطلحات.
- تنظيم الاتصال الأكاديمي العلمي.
- بعض الإجراءات الإدارية الخاصة.

٢٥ - تمثّلت مهام مكتب مؤتمر تنسيق التعريب في:
- تتبع بحوث العلماء والمجامع العلمية وتوثيقها خدمة للغة العربية.
- جمع الإنتاج الفكري العربي كله بغية تعميم نشره.
- إعداد ببليوغرافيات دورية متخصصة.
- السعي لإصدار معاجم لغوية متخصصة.

٢٦ - عقد المكتب عدة مؤتمرات :
- المؤتمر الأول سنة ١٩٦١ بالرباط تناول قضايا التعريب والمصطلح.
- المؤتمر الثاني سنة ١٩٧٣ بالجزائر وصادق على ستة معاجم للتعليم.
- المؤتمر الثالث سنة ١٩٧٧ بطرابلس وصادق على ثمانية معاجم متخصصة.
- المؤتمر الرابع سنة ١٩٨١ بطنجة ونظر في عشرة معاجم مختلفة.
- المؤتمر الخامس سنة ١٩٨٥ بعمّان وصادق على عشرة معاجم متخصصة.

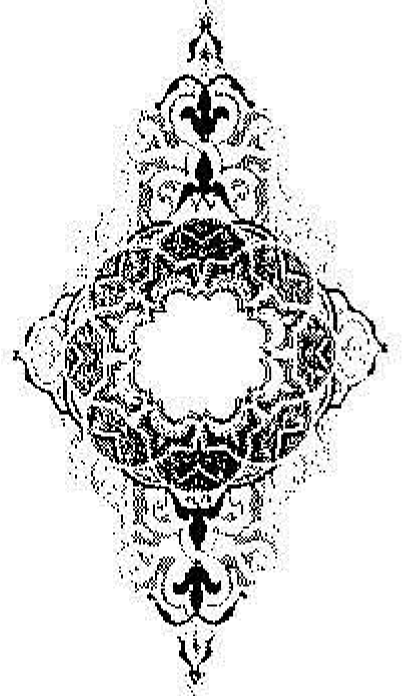


العملية التربوية والوحدة العربية

الأستاذ محمد سعيد المولوي
دمشق

تستحوذ العملية التربوية على اهتمام كثير من الباحثين والمفكرين؛ لما للتربية من أثر مهم وفعّال في حياة الأمم؛ فهي حجر الأساس في تكوين الشعوب والأمم، وإن نجاح العملية التربوية في أمة من الأمم معناه رقيها ونهوضها وإثبات قدمها بين الأمم الأخرى وسيرها في طريق العزة والرفعة.

ولقد اهتم المسلمون منذ القديم بالعملية التربوية مدركين أن الله تعالى أنزل الشريعة الإسلامية ليربي عباده ويهيىء لهم حياة سعيدة: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾[1]. وكان من معاني اسم الرب تعالى المربي. وقد أوصى المسلمين بأولادهم وأهليهم «وبين أن التربية السليمة هي التي تنجي الآباء والأبناء من نار جهنم، وجعل ذلك مسؤولية الآباء نحو الأبناء، ولم يعفهم من هذه المسؤولية، بل شدّد في بيان نتائج التقصير في هذه المهمة، فربط ذلك التقصير بالمآل الذي يصل إليه الآباء مع أهليهم: ألا وهو جهنم فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة[2]﴾»[3].



وجعل الإسلام مسؤولية التربية والرعاية في المجتمع عامة وشاملة لكل فرد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته؛ فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٤]. ومن الواضح في الحديث أن أفراد المجتمع جميعاً يتحملون المسؤولية بعضهم تجاه بعض حتى يتحقق في المجتمع قوله صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[٥] وقوله: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، وشبك بين أصابعه»[٦].

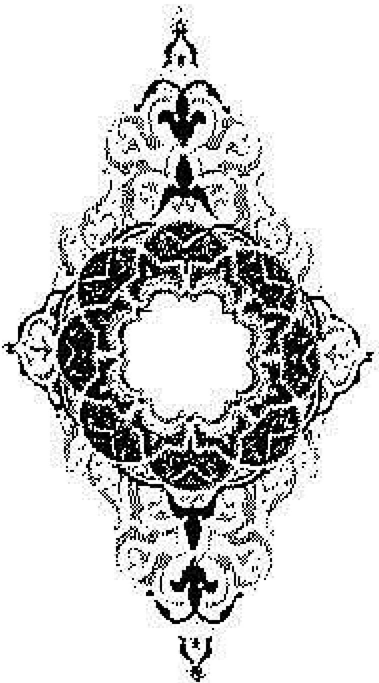
والمدقق في العملية التربوية منذ مطلع القرن العشرين يرى أنها خضعت لتطورات ومؤثرات عديدة. ولم تعد التربية أمراً يتعلق بالأبوين فحسب بل دخلت عوامل جعلت العملية التربوية أشد تعقيداً وأكثر صعوبة. **فالطفل في مطلع القرن العشرين كان يخضع لأربعة مؤثرات أساسية رئيسة؛ أولها الأسرة وما تقدمه للطفل من علوم ومعارف وعادات وأخلاق وسلوك،** فالأسرة هي المعين الأول الذي يستقي الطفل منه المعرفة والخبرة. وقد كان تأثيرها قوياً وكبيراً لأن إشرافها كان مباشراً. وكان التصاق الطفل بها نتيجة الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت تحياها الأمة. وقد أعطى هذا التأثير تفاوتاً في العملية التربوية، وصبغ السلوك التربوي بالمسحة البيئية والإقليمية. ومع ذلك فلم تنف هذه المسحة سمة الوحدة بين أجزاء العالم العربي الإسلامي، وذلك لشيوع فكر موحد نابع من الاعتقادات الدينية والعادات الأخلاقية.

وكان ثاني هذه المؤثرات ما تركته طبقة العلماء في الأبناء؛ فقد جرت عادة الآباء آنذاك أن يصطحبوا أولادهم معهم إلى المساجد ليستمعوا فيها إلى دروس المدرسين والشيوخ ونصائحهم. وقد يكل الأب ابنه إلى أحد أولئك الشيوخ ويجعله تبعاً له يلازمه ويتلقى عنه العلم والمعرفة والسلوك. كان لهذا الاحتكاك بالشيوخ والأخذ من أفكارهم النابعة من العقيدة الإسلامية وتشريعها أثر بعيد في توحيد الفكر والسلوك على مستوى الوطن العربي، الأمر الذي جعل العملية التربوية ذات صورة واحدة فكراً وسلوكاً.

وكان ثالث المؤثرات ما يتلقاه الأولاد في الشارع من تأثيرات فردية تختلف قوةً أو ضعفاً ولكنها كانت متشابهة في أرجاء الوطن العربي لوحدة الفكر والعادات والأخلاق والسلوك. ومع أن هذه التأثيرات كانت خالية من التنسيق والتنظيم، إلا أنها كانت متشابهة إلى حدٍ بعيد، وفي البيت والشارع، للأفكار الواحدة الغالبة على مجالات السياسة والاجتماع وهي أفكار إسلامية ورثها المجتمع بعد زوال حكم العثمانيين.

أما رابع العوامل المؤثرة في العملية التربوية فهو المدرسة أو ما يقوم مقامها من كتاتيب أو مؤسسات تعليمية. وكان للمدرسة الأثر الفاعل الأكبر في تربية الأولاد وتوحيد الفكر والثقافة في أنحاء العالم العربي الإسلامي لأن عملها كان منظماً ومستمراً.

ولما كانت البلاد العربية قد خضعت لمؤثرات



وضغوط سياسية وعسكرية وفكرية واجتماعية في مطلع القرن العشرين هدفت إلى كسر وحدة المسلمين وإزالة الخلافة الإسلامية وتجزئة البلاد العربية الإسلامية واستعمارها[٧] وإخضاع هذه البلاد إلى السيطرة المباشرة للمستعمرين مع صبغها بالصبغة الغربية، فقد تركزت المقاومة الجادة والفعالة لهذه الضغوط في المدارس التي كانت حصوناً فكرية ونفسية للأمة وهدفاً مباشراً لمؤامرات الاستعمار.

وحين استطاع الاستعمار أن يثبت أقدامه في العالم الإسلامي كان أول ما لجأ إليه تفكيك الثقافة العربية الإسلامية ومحاربة اللغة العربية وتشويه التاريخ العربي الإسلامي والتشكيك بالعقيدة الإسلامية والقضاء على الشخصية العربية الإسلامية، وذلك بتربية شخصيات مهزوزة ومهزومة نفسياً، تعجب بالغرب وما فيه، وتخجل من نفسها وأمتها وواقعها وماضيها، فهي مستعمرة نفسياً قبل أن تستعمر سياسياً أو عسكرياً.

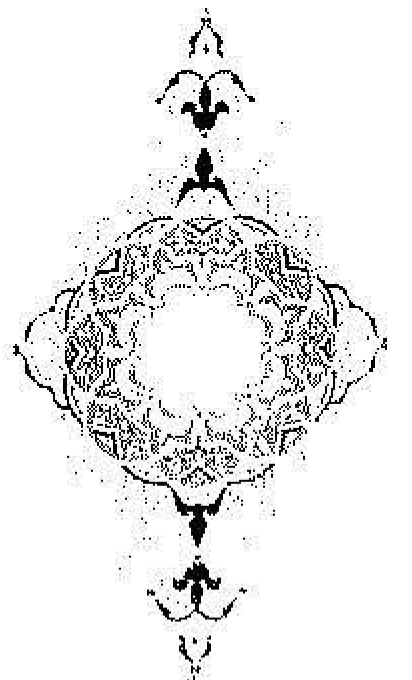
وقد عمدت الدول المستعمرة إلى إنشاء المؤسسات العلمية التي تنشر الفكر الغربي وتؤدي المهمة الاستعمارية على أحسن وجه، فكانت المدارس التبشيرية والجامعات الاستعمارية والمراكز الثقافية، وأدت هذه المؤسسات وظيفتها على أحسن وجه، وحققت للمستعمرين ما يشاؤون مستغلة المقولة الداعية إلى ضرورة التطور ومواكبة النهضة العلمية. وقد ساهمت هذه النجاحات في تفكيك البلاد العربية وتحقيق التجزئة السياسية والفكرية وصبغ البلاد بصبغات ثقافية مختلفة، فبرزت الثقافة الفرنسية، كما برزت الثقافة الإنجليزية، وكرّس الانقسام السياسي، وأصبح الوطن العربي يضم أكثر من عشرين دولة، وتعالت الأصوات بالدعوة إلى الوحدة العربية. وظلت تصيح سبعين عاماً دون أن تتحقق الوحدة. بل يلاحظ أنه بقدر ما كان هناك نداء بإقامة الوحدة العربية بقدر ما كان هناك تكريس للتجزئة وإعطاء تفسيرات وتعليلات لهذه التجزئة.

والقضية من وجهة نظر تربوية تكمن في أن تفسير العملية التربوية وتطعيمها بعناصر أجنبية قد ساهم مساهمة جدية في تدعيم الوجود الاستعماري والتجزئة إلى جانب التيار الأصيل الذي يدعو إلى التحرر من الاستعمار وتحقيق الوحدة.

وبصرف النظر عن الظروف التي خضعت لها العملية التربوية فإنه لابد من الاعتراف بأنها حملت من التناقضات ما يجعلها صورة مصغرة للواقع العربي. وقد استطاعت العملية التربوية أن تقدّم لمعركة التحرر من الاستعمار الدعم الذي أدى إلى تحقيق التحرر، ولكن هل نستطيع أن نقول إنها قد ساهمت في التحرر من الاستعمارين الثقافي والنفسي؟!

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي الإحاطة بالعوامل الطارئة على العملية التربوية التي جعلت هذه العملية معقدة إلى حد كبير، والتي لها أثر كبير في تكريس التجزئة أو القضاء عليها. فتبعاً للتطورات الحضارية والثقافية في العالم قامت إلى جانب العوامل الأربعة المؤثرة في العملية التربوية التي تحدثنا عنها في بعض البلاد العربية تنظيمات تجعل المدرسة أو الجامعة منطلقاً لها وهي تتبع أنظمة سياسية وتحتل دوراً فاعلاً في تسيير العملية التربوية.

ومن هذه المنظمات ما عُني بتربية الأطفال



في المرحلة الابتدائية محاولاً تنمية السلوك الاجتماعي لديهم والمعارف الحياتية من وجهة نظر خاصة، تتبع النظام السياسي الذي أوجد هذه المنظمات.

والعملية التربوية هنا جمع بين علوم ومعارف أولية وخبرات حياتية وأفكار واقعية وأفكار خاصة. والمشكلة في هذه العملية التي تشكل خطراً تتفرع إلى شقين، أحدهما يكمن في حقيقة الذين يخططون لهذه التنظيمات، إذ يجعلون مستقبل الأمة تابعاً لآرائهم وأفكارهم المصبوغة بصباغ خاص ليس عاماً في جميع البلاد العربية. **وثانيهما أن هذه الأفكار ليست أمراً مسلماً به في جميع البلاد العربية**. وبدلاً من أن تساهم العملية التربوية في الوحدة الفكرية والشعورية وتساعد في تقريب الوحدة العربية نحو الواقع فإنها تساهم في تشتيت الأفكار والمشاعر وتفريقها وتكرّس من حيث لا تشعر التجزئة بين الأقطار العربية لأن التباين الفكري والسلوكي والاجتماعي يبذر هنا منذ الصغر ليقوى مع الزمن.

وكان لهذه المنظمات تأثيرها أيضاً في المرحلتين الإعدادية والثانوية وهما من أهم مراحل التربية؛ إذ بهما تتكون الشخصية الإنسانية، وفيهما تتفجر المشاعر والأحاسيس العاطفية، وتكتسب القناعات الفكرية. وتعمل هذه المشاعر على حمل صاحبها إلى تصرفات إيجابية أو سلبية حسب خضوعها لتوجيهات العملية التربوية التي تكون صالحة أو طالحة. الأمر الذي يبني مواطناً صالحاً أو مواطناً سيئاً، وهو ما يؤكد أهمية العملية التربوية ويفرض أن تحمل هذه العملية أفكاراً موحدة مقبولة من جميع العرب. وأن تقدم بروح إيجابية ويسعى نحو تحقيقها لتساهم فعلاً في تحقيق الوحدة العربية.

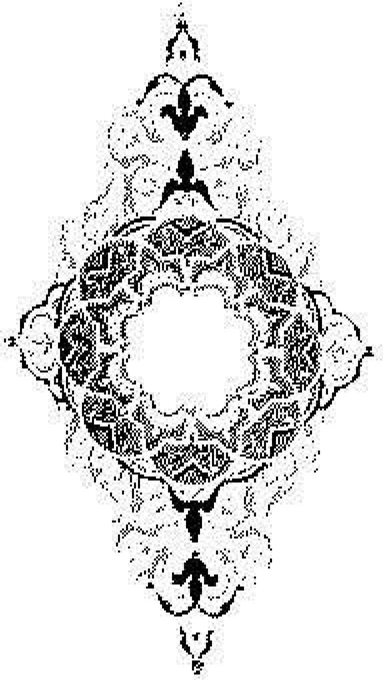
والملاحظ أن الأفكار والمشاعر الوحدوية قد ضعفت منذ ثلاثين سنة حتى يومنا هذا. فالأساس الفكري في التربية المصحوب بالدفق العاطفي لإقامة الوحدة يسير في خط بياني هابط فما السبب في هذا الهبوط؟!

في رأينا أنه قد أسهمت أسباب عديدة في إضعاف فكرة الوحدة في التربية على مستوى الوطن العربي. منها فقدان الإيمان بفكرة الوحدة لدى بعض المربين بسبب التجارب الوحدوية الفاشلة، إذ بدت طروحات الوحدة فكراً صالحاً للثرثرة والاستغلال وغير معد للتطبيق. ودعم هذا الفقد أن كثيراً ممن بيدهم زمام الأمور خالفت أقوالهم أفعالهم فدعوا إلى الوحدة وعملوا جاهدين على تكريس التجزئة مع قدرتهم على العمل من أجل الوحدة.

وزاد الطين بلَّة تلك الصراعات والخلافات والحروب التي قامت بين العرب فأثرت زلزلة الإيمان بقيام الوحدة العربية وبدا في الواقع أن القضية ميؤوس منها وأن التجزئة أقوى من العملية التربوية وفلسفات الوحدة.

ومن المؤسف أن تؤدي الخلافات السياسية دوراً فاعلاً في هذه المشكلة. فقد عمدت بعض الأنظمة السياسية إلى صرف بعض المربين المؤمنين بالوحدة من رعايا الدول المخالفة لها سياسياً من العمل لديها، وبذلك خسرت الوحدة عناصر فاعلة ربما تكون قد أصيبت باليأس والإحباط من مثل هذا السلوك. وحملت في نفسها وبطريقة لا شعورية نفوراً من التقارب مع أبناء البلد المخالف.

لقد ساهم الاستعمار قديماً في بذر بذور



التفرقة وتكريسها بين أبناء الأمة الواحدة فكانت طروحات الحلبي والدمشقي والحمصي والحموي، والقاهري والصعيدي، والبدوي والحضري... وللاستعمار عذره فيما يصنع ولكن ما عذرنا نحن اليوم؟!

إن الخلاف بين الأنظمة العربية ترك بصماته على العملية التربوية، إذ طبع نظام التربية كله بطابعه الفكري والسياسي على حساب الطابع العربي العام، ولم يتورع بعض هذه الأنظمة عن الإساءة إلى الأنظمة الأخرى في مناهجه وكتبه، وقدّم فرزاً فكرياً واجتماعياً للوطن العربي حسب معتقداته فأصبح الناس بين صفتي التقدمية والرجعية، وأصبحت العملية التربوية تكريساً للتجزئة وليس سبيلاً للوحدة. ولنا بعد ذلك أن نتخيل أية صعوبات تقف في وجه التوحيد التربوي الذي ينبت شخصيات تؤمن بالوحدة العربية.

ولا يخفى على أحد أن التعليم الجامعي يقوم على الحرية الفردية المنعتقة من القيود في المرحلة الثانوية، والحرية الفكرية الهادفة إلى كمال الشخصية ونمو الثقافة والمعرفة.

ومما يحزّ في النفس أن التعليم الجامعي في البلاد العربية اليوم قد يحقق بعض الحرية الفردية ولكن الحرية الفكرية المنضبطة بوحدة المشاعر ووحدة السلوك تبدو في حالة من الفوضى مثيرة للدهشة.

لقد طغت الاهتمامات المادية اليوم على الطموحات الفكرية الوحدوية للشباب، بعد أن أخفقت العملية التربوية في تكريس الوحدة في النفوس، وصار همّ الشباب تأمين العمل الرابح والدار الواسعة والزوجة الجميلة والسيارة الفارهة.

يوم كنا طلاباً في الجامعة كانت النقاشات في قاعات الجامعة تحتدم حول التراث والأصالة والاستعمار بأنواعه وقضية فلسطين والفكر المستغرب وضرورة الكفاح والحاجة إلى العلم، والفرق بين العلم والثقافة إلى آخر ما هنالك من أفكار تدور حول تحرير الوطن العربي وتوحيده.

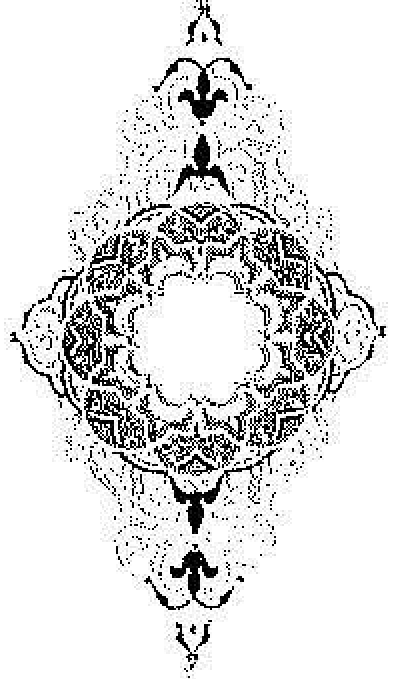
فماذا بقي اليوم من هذه الأفكار في قاعات الجامعات؟!

لقد أصيب الفكر العربي المعاصر بانتكاسات نتيجة لخضوعه لتغيرات وتناقضات كبيرة جعلت المثقف العربي عاجزاً عن تحديد موقفه من كثير من القضايا وأصيب بنوع من الاضطراب الفكري والنفسي جعله مفرغاً من القدرة على صنع القرار أو قبوله، ففر من ذلك إلى أموره الخاصة وأوكل الأمور العامة إلى الحكام، فأصبح القرار قرار الحاكمين وليس قرار الشعوب.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن مراحل التعليم المعاصرة على اختلاف درجاتها لم تستطع أن توحد الفكر العربي، وكذلك لم تستطع أن تقدم للوحدة العربية اليد الفاعلة، وبالتالي فإن العملية التربوية في العالم العربي ليست عملية منتظمة متحررة من التأثيرات الفردية أو النزعات السياسية الشخصية.

ولما كان للتلفاز والإذاعة تأثير كبير في العملية التربوية فلعلنا نستجلي بعض معالم هذا التأثير. **فمما لا شك فيه أن الإذاعتين المسموعة والمرئية تلعب ثلاثة أدوار رئيسة في حياة الجماهير.**

أول هذه الأدوار الدور الترفيهي الذي



يقدم المتعة والفرح والتشويق والإضحاك فيشدّ الناظر أو المستمع إليه ويستهويه. وهذا الدور يمكن أن يؤثر التأثير العظيم فيما لو ترك مع الترفيه التوجيه والفكر، إذ إن انشغال النفس بالمتعة يشغلها عن مناقشة الأفكار والتوجيهات التي تتسرب إليها وتصبح ثابتة في نفسها. ومن المؤسف أن نقول: إن المهتمين بأمر الترفيه يخلصون له ويهملون الجانب التوجيهي التربوي، وبالتالي فإن المفاهيم التربوية الوحدوية شبه معدومة.

وثاني هذه الأدوار هو الدور الإعلامي الذي ينقل آراء الدولة وأفكارها. وتعتمد سياسة الدولة الإعلامية على تزيين سياستها والنيل من سياسة مخالفيها واستثارة التابعين لها عاطفياً وتغذيتهم فكرياً للاستجابة لهذه السياسة.

ولكن المؤسف أن هذه الإذاعات تسعى لتكريس المفهوم الوطني أكثر من تأسيس المفهوم الوحدوي القومي. وتسعى إلى مديح الأنظمة الحاكمة والحكام أكثر من سعيها إلى توحيد أفكار العرب ومشاعرهم. ويكون الأمر أشد سوءاً حين يقوم خلاف بين قطرين عربيين، فتتحول هذه الإذاعات إلى أبواق تزين سياسة الأنظمة الحاكمة وتسفه سياسة الأنظمة المخالفة، وبذلك ضلت طريق التوجيه وضاقت معها الدائرة فأصبحت تابعة لسياسات ضيقة ذاتية بدلاً من أن تكون تابعة لسياسات عامة عربية.

وثالث هذه الأدوار للإذاعات هو الدور التثقيفي الذي يغذي عقول المشاهدين والمستمعين وينقل إليها العلم والمعرفة مصبوغين بحاجة الأمة إلى ما يفيدها. فالحديث عن أثر اللغة يمكن أن يكون نظرياً مجرداً ولكنه يصبح حديثاً تربوياً أكثر فاعلية إذا تحدثنا عن أثر اللغة في توحيد العرب ومشاعرهم وأفكارهم.

ولكن أين هذا الأثر في إذاعات اليوم؟!

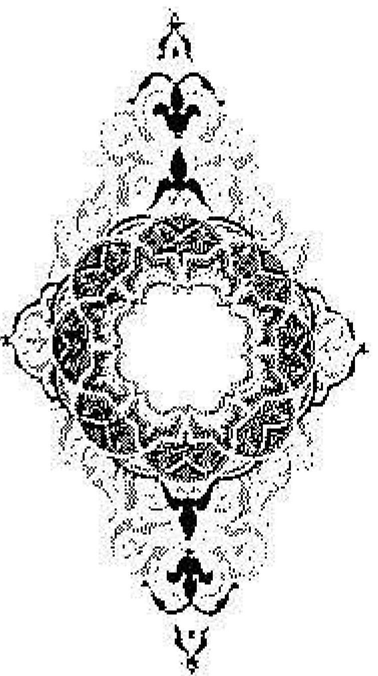
لا نغالي إذا قلنا: إن هذا الأثر ضعيف جداً اليوم على مستوى الوطن العربي عامة وأجزائه خاصة. ضعيف جداً في نطاق التربية لإقامة وحدة عربية، وأصبح الأثر الأعظم لهذه الإذاعات هو الأثر الترفيهي. أو الأثر الفردي المشوب بالنزعة الإقليمية أو الفردية.

على أن خطراً كبيراً يكمن في تأثير هذه الإذاعات التربوي حين تحاول ربط المواطن بشخصية فردية أو نظام خاص، إذ تخسر العملية التربوية وجودها في حالة وفاة هذه الشخصية أو سقوط النظام الذي يمثله. وحينذاك ينقلب المواطن من إنسان مشارك فاعل إلى إنسان حيادي لا فاعل ولا منفعل.

ويمكن أن نضيف هنا خطر الدور الترفيهي لهذه الإذاعات حين يصاحبه هبوط أخلاقي يهدف إلى جني الأرباح، ولو كان ذلك على حساب الأخلاق والمثل، نلحظه في تلك الأغنيات الهابطة وما يصاحبها من عرض لأجساد عارية، تهدف إلى إثارة الغرائز.

والصحف والمجلات من العناصر الفاعلة في العملية التربوية. وقد كانت قديماً قليلة العدد محدودة النوع تتوزع بين السياسة والأدب والدين. بينما نجدها اليوم متنوعة تنوع الحياة وشعبها ملبية لحاجات الناس وتطور العلم والمعرفة، تميل إلى التخصص. فظهرت الصحف والمجلات العلمية والأدبية والفنية والسياسية واللغوية.. وغيرها.

وكذا الأمر فيما يتعلق بالكتب والمؤلفات



التي يبرز فيها التخصص أكثر. ولكن مع فيض الكتب هذا الذي يمكن أن يؤثر في العملية التربوية ويساهم في الوحدة العربية نرى أن القراء قليل وأن الكتب أكثر من الحاجة المطلوبة، وصناعة الكتاب تخضع لنوع من الهدر.

ولقد شغل الحديث عن الوحدة قبل أربعين سنة كثيراً من المفكرين والكتّاب وكان محور الندوات والمحاضرات والمدارس، لكنه اليوم شبه معدوم وإن كان حديثٌ؛ فهو خالٍ من الروح والشعور والعاطفة، وهو تقليدي غير فاعل.

أما حال الصحافة والإذاعات فهو أشد إيلاماً وأكثر سوءاً لانشغالها بتزيين السياسات المحلية عن قضية الوحدة العربية.

والسؤال المهم الآن: هل نصرف النظر عن تغذية العملية التربوية وتصحيحها بما يكفل إقامة الوحدة ونرضى بالتجزئة ونترك لإسرائيل الفرصة لكي تنفرد بكل قطر عربي فتجري عليه مرادها وتورطه في توقيع اتفاقات خاصة تجعل العرب في حالة من التفكك والضياع رهيبة؟!

ما نظن أحداً من العرب يرضى بذلك بل سيطالبون جميعهم بالعلاج، فما هي الخطوات المقترحة لإصلاح العملية التربوية حتى تعود إلى تأدية دورها في تحقيق الوحدة العربية؟؟

إن أول ما نستطيع قوله هو أننا بحاجة إلى الإيمان من جديد بضرورة إقامة الوحدة العربية وأن ينغرس هذا الإيمان في النفوس عند عدد من المربين يعملون على توحيد العرب مستعملين كل وسيلة مشروعة في الميدان.

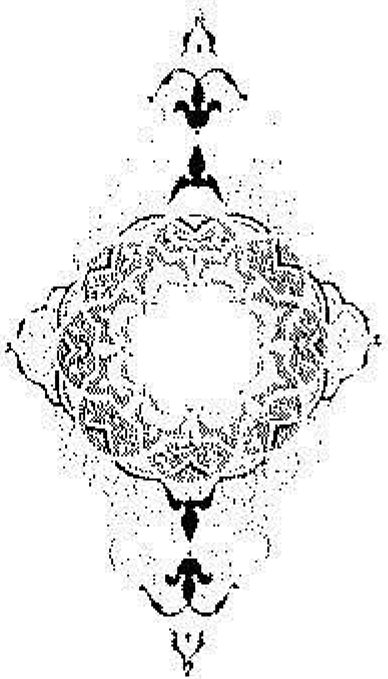
فإذا عادت الثقة بالوحدة إلى بعض من بيدهم الحل والعقد في بلاد عربية متعددة وجب أن يقام مؤتمر يناقش أهداف التعليم في العالم العربي، يماثل ما صنعه مؤتمر المعلمين في الجزائر في الستينات[8] ولكن من منظور جديد، يأخذ بعين الاعتبار التطورات الجديدة ونقل الأفكار إلى حيّز التنفيذ.

ومن الضرورات أن يركز التركيز الجاد عند الحديث عن أهداف التعليم على فكرة الوحدة العربية، ولكن ليس من مفهوم فلسفي قومي مأخوذ عن الغرب. فإن هذا المفهوم القومي قد ثبت بطلانه وبات يلائم المتاحف، ولم يستطع أن يحقق إيجابيات في الماضي. وتجاوز الفكر البشري اليوم هذه الأفكار القومية، واتجهت أمم الأرض إلى إقامة الروابط العالمية التي تتخطى العنصريات والقوميات إلى وحدات جامعة شاملة.

ولا يخفى أن الطروحات القومية السابقة قد أثارت طروحات أخرى منافسة ومناهضة، وأدى ذلك إلى تأريث الفرقة وزيادتها[9] وذلك لاحتواء الوطن العربي على أمم وشعوب مختلفة الأصول والجذور. لذا نرى أن يكون الحديث عن الوحدة العربية حديثاً عن حاجة ماسة لحياة أفضل مرتبطاً بالواقع العربي لا بأفكار فلسفية مستوردة تنطبق على الأمم الأخرى ولا تنطبق علينا.

والأهم من ذلك حين نقرر في أهداف التربية ضرورة إقامة الوحدة العربية هو الحض على إثارة المشاعر التوحيدية من منطلقات اعتقادية ثابتة منبعثة في حقيقتها من عقيدة الأمة وهي الإسلام.

ولنأخذ في هذا الميدان بعض هذه المشاعر التوحيدية التي تتأقلم بين الفكر والعقيدة والعواطف؛ فقد طرحت اللغة عنصراً من عناصر التوحيد. ولكن من المعروف أن اللغة



وسيلة وليست غاية لكثير من الناس، لذا فإن الإنسان قد يستغني عن لغة ما إلى لغة أخرى حين يجد الحاجة لذلك وهاهي ذي اللغة الإنكليزية أو الفرنسية قد سيطرت على لغات أمم كثيرة للحاجة إليها. نحن حين نطرح الحديث عن اللغة العربية يجب ألا نطرحه على أنها وسيلة فقط فذاك مفهوم قومي يزول بزوال الحاجة إلى هذه اللغة. ولكن حديثاً عن اللغة العربية يجب أن يكون من منطلق اعتقادي وأن هذه اللغة وسيلة وغاية، لا يمكن التنازل عنها أو إهمالها في سبيل لغة أخرى. وتبقى هذه اللغة هدفاً قائماً بذاته ووسيلة إلى إقامة الوحدة العربية، وهو أمر لم يتأت لأية لغة أخرى في العالم. ذلك أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم ولغة الإسلام، ولا يتم تعلّم القرآن والإسلام إلا بتعلم اللغة العربية، وذلك واجب على المسلم، لأن القاعدة الأصولية تقول: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: «من يحسن أن يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالعجمية فإنه يورث النفاق»[10]. ومن هنا ومن محض العقيدة اندفعت أمم دخلت في الإسلام كالفرس والهنود والطاجيك والآذريين والصينيين.. وغيرهم إلى تعلم اللغة العربية. بل إن بعض الأمم هجرت حروف لغاتها إلى حروف اللغة العربية.

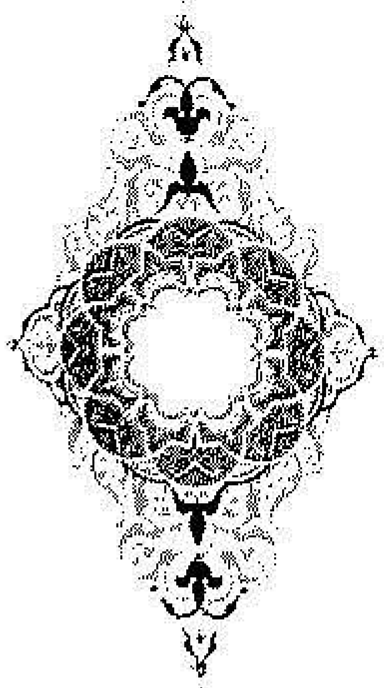
إن التمسك باللغة العربية هنا تمسك اعتقاد لا يزول إلا بزوال عقيدة الإسلام. ونحن مطالبون في العملية التربوية أن ندفع طلابنا إلى التمسك باللغة العربية تمسك عقيدة من أجل إقامة الوحدة العربية وكونها حاجة ماسة. ويجب أن نجعل هذا الاندفاع مشوباً بشعور عاطفي إيماني إلى جانب الالتزام الفكري لتكون الإيجابية أعظم.

وكذا القضية بالنسبة للمشاعر ووحدتها، فهناك عوامل عديدة تكوّن هذه المشاعر ومنها ما يدفع إلى توحّد المشاعر، ومنها ما يدفع إلى تفرقها، والمشاعر خاصة بكل فرد يقدرها حسب مصلحته الخاصة فهل يمكن أن تكون المشاعر أحد العناصر التي توحّد الأمة؟

إن المشاعر يمكن أن توحّد الأمة إذا أصبحت واحدة بين جميع أفرادها واصطبغت بصبغة عاطفية واحدة. وهذا لا يكون إلا إذا أصبحت المشاعر عقيدة لا يتنازل الإنسان عنها ولا يفرط. وحين يقوم اعتقاد بالأخوة بين مجموعة من الناس سيدفع إلى مشاعر من المحبة والتآزر والترابط.

ولقد وحّد الإسلام مشاعر المسلمين وجعلها تربط فيما بينهم، ونصّ أن وحدة المشاعر جزء من الإيمان تربط بين أفرادهم فقال تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[11] فهم إخوة في العقيدة توحّد مشاعرهم وسلوكهم وتجعل منهم كياناً واحداً. ونرى ذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»[12] وقوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[13]. وقوله: «المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً». وقوله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[14].

ولقد طرح فيما سبق من فكر قومي أن وحدة الأرض عامل من عوامل الوحدة. ولكن هذا الطرح كان لا يخلو من مغالطة، فالأرض التي تحدث عنها تخضع لحدود سياسية فرضتها اتفاقات ومعاهدات، ولا ترتبط



بضمير الإنسان، والمنطلق الوطني يختلف حسب مصلحة الإنسان، ومن هاجر من العرب إلى أمريكا أعطى ولاءه للوطن الجديد وكاد ينسى القديم.

لكننا حين نطرح قضية الأرض ووحدتها من وجهة نظر الإسلام نرى القضية مختلفة، فارتباط المسلم بالأرض ارتباط عقيدة، يلزم بالحفاظ عليها والقتال من أجلها بوصفها أرضاً إسلامية. والحكم الشرعي أن الجهاد يصبح فرض عين على المسلم إذا هوجم شبر من أراضي المسلمين. وحين ترسخ هذه المشاعر نحو الأرض في النفوس فإن الجماهير لا يمكن أن تقبل بجعل هذه الأرض معرضة للخطر وترى في تقسيمها وتجزئتها خطراً كبيراً عليها، فتسعى إلى توحيدها والمحافظة عليها.

وقضية الوحدة تزداد تعقيداً وتشابكاً حين ننظر إليها من زاوية المصالح المشتركة. فمن المعروف أن هذه المصالح تمس القضية الاقتصادية أكثر من غيرها. وفي الوقت الحاضر تجاوزت الأمم في سبيل مصالحها علاقات النسب والجوار التي تربطها بأمم أخرى. والناظر في التكوين الدولي يرى مصداق ذلك.

لكن الأمر يختلف بالنسبة لنا؛ إذ يجدر بنا أن نضمّن العملية التربوية الحديث عن ضرورة الوحدة، لأن مصالحنا واحدة وهي تنبع من وحدة المشاعر والنمط والسلوك والمصالح، وهي تقوم على أساس لا نجده عند الأمم الأخرى وهو العدالة. فلا يحق لمسلم أو شعب مسلم أن يطغى على أخيه. وبينما نرى اليوم أمما يطغى بعضها على بعض فإننا نجد أمتنا تتمتع بضوابط تمنع الأنانية والعدوان، وتسعى لإقامة الحب والتعاون والتساوي والعدل، وتجعل المصالح المشتركة عامة للجميع دونما إفساد أو طغيان من جانب على جانب: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾[١٥].

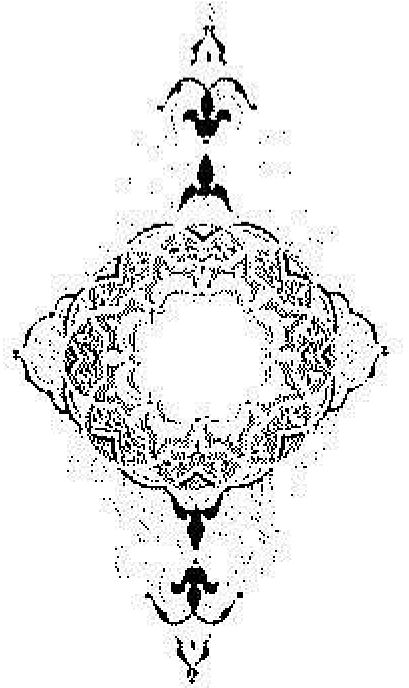
وهذا الشعور مع ما يصاحبه من سلوك يصبح ضرورة لنفي الظلم والتمايز في المجتمع، ويدعو إلى توحيد المصالح وإقامتها على أساس التوازن.

إن تحديد أهداف التعليم وتوحيد هذه الأهداف وجعلها مرتبطة بتوحيد الأفراد والمشاعر والأرض يقتضي العمل الجاد على إيجاد المجموعة القادرة على حمل المسؤولية وطرح الفكر وإذكاء المشاعر والتوجيه الفعال نحو إقامة الوحدة العربية.

والأمر لا يقتصر على ما أسلفنا بل لابد من الاستعانة بالمنظمات التربوية العربية، ويجب أن تتحمل الجامعة العربية مسؤولياتها كاملة في هذا الميدان.

ولما كانت العملية التربوية غير مقصورة على تحديد أهداف التعليم وبث فكرة الوحدة فمن الواضح أن الجهد الأكبر يكمن في نقل هذه الأهداف إلى الميدان العملي والسعي لتحقيقها، وذلك عن طريق إيجاد مجموعة من العاملين الذين يسعون إلى التبشير بالوحدة والدعوة إليها والتعبير عنها.

ولا بد أيضاً من جعل الكتاب بشكل عام والكتاب المدرسي بشكل خاص وسيلة إيجابية ذات تأثير حقيقي في زرع الإحساس بضرورة الوحدة العربية، ولا يكون ذلك إلا إذا أوكل



أمر الكتب هذه إلى مؤلفين يجعلون هدفهم الدعوة إلى الوحدة العربية، ويعرفون كيف يصلون بأفكارهم إلى عقول الناشئة والقراء.

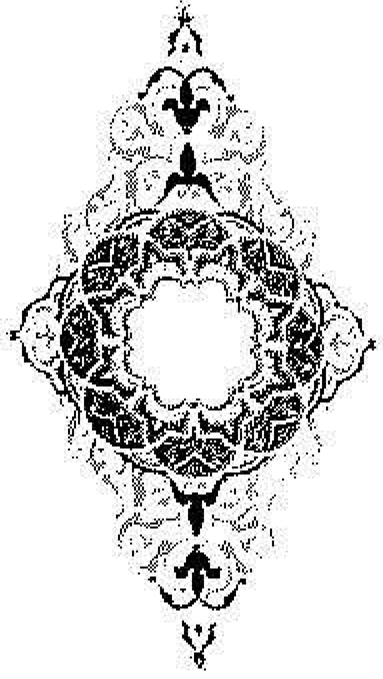
على أن كلامنا هذا يصبح أمراً نظرياً غير واقعي إذا لم يكن على مستوى البلاد العربية ولم ينتقل إلى حيز التنفيذ. ولا يخفى على القارىء الكريم أن القاعدة التي انطلقنا منها في الحديث عن عوامل الوحدة العربية التي يجب أن تتبناها العملية التربوية هي الإسلام. وهي قاعدة ليست خاصة بقطر دون قطر، وإنما هي عامة شاملة، تعيش في قلوب الناس وضمائرهم وأفكارهم وسلوكياتهم. وإذا أردنا أن نحقق الوحدة فيجب أن يكون التصاقنا بالإسلام أكبر وأشد، وأن نجعل فهمنا له سبيلنا إلى تطوير العملية التربوية ودفعها نحو الوحدة.

وفي سبيل مزيد من الالتصاق بالإسلام وتطوير العملية التربوية يجب أن تمتد يد الإصلاح إلى الإذاعتين المرئية والمسموعة. فلا بد من تخفيف البرامج الترفيهية المجردة، أو الهادفة إلى تمجيد الأفراد والأنظمة، وتقديم برامج موجهة نحو توحيد الفكر وإثارة المشاعر المشتركة. وحين تكون بعض البرامج عبارة عن ندوات ومناقشات عن الوحدة فإن ذلك مما يساهم في دفع العملية التربوية نحوها.

ولا بد أن نتذكر أن التلفاز من أهم العوامل المؤثرة في النفوس، فهو صديق الطفل وسمير المرأة، وصاحب الشاب وأليف الرجل، وإن تأثيره فوق كل تأثير، لأنه يقدم مادته حية متحركة يشترك في إدراكها السمع والبصر ويهز القلوب والمشاعر، وهو أمر تفتقده بقية العوامل الفاعلة في العملية التربوية إلا السينما فهي تشارك التلفاز في الأهمية. ومن المؤسف أن نشير إلى أن فن السينما اليوم فن ميؤوس منه في النطاق التعليمي لسيطرة الروح التجارية عليه، والقائمون عليه مستعدون للتضحية بأبسط قواعد الأخلاق وأعظمها في سبيل ربح يحصل. فكم من فضيلة لهذه الأمة ذبحت على مذبح هذا الفن، وكم من خلق كريم وئد في ترابه. وكانت القصص التي قدمت قضايا الأمة بشكل نظيف قضايا قليلة. فأغلبها هبط وقصّر بما أدخل فيه من مواقف غير أخلاقية مصطنعة الغاية، منها استثارة مشاعر المراهقين وتحقيق ربح أكبر.

وانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ما يلفظ من قولٍ إلا لديه رقيب عتيد﴾[16] كانت الكلمة في الإسلام مسؤولة ولقد كانت الصحف والمجلات قبل أربعين سنة تهدر بالحديث عن الوحدة، ثم بدأ هذا الحديث يضعف ويشح حتى كاد ينضب. وهذه الصحف والمجلات مدعوة اليوم للانطلاق من القاعدة الحقيقية في الإسلام للدعوة إلى الوحدة والدفع نحو تحقيقها.

ولقد تحدثنا في بداية هذا البحث عن الوظيفة التربوية التي كانت تقوم بها المساجد. ولكن هذه الوظيفة أخذت تضعف مع الزمن لأسباب ليس هنا مجال لشرحها. كان المسجد قديماً هو المدرسة والنادي والصحيفة والجامعة والمجلة، وما عاد كذلك اليوم. لكننا نعتقد أنه قادر على استعادة وظيفته في أقوى صورة فيما لو تهيأ له قيّمون أكفياء، يحسنون التواصل مع الجماهير ويجيدون عرض الجوانب السلبية من قضية الوحدة ويتقنون التحريض على التمسك بالجوانب الإيجابية



التي تقيم تلك الوحدة.

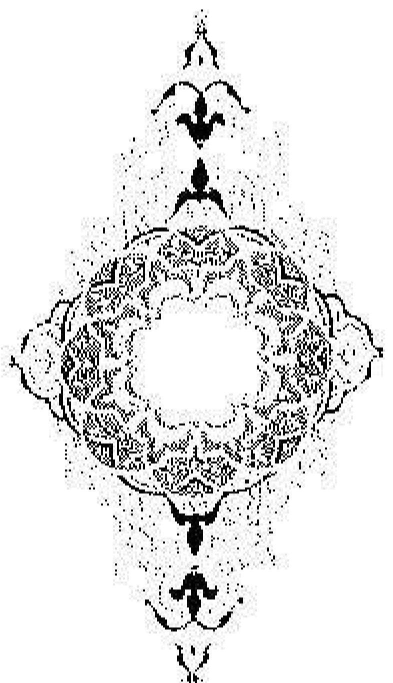
إن هدر الطاقات الفاعلة التي يمكن أن تكرّس العملية التربوية لتحقيق الوحدة العربية أمر خطير جداً وغير مقبول. ولئن سكتت الجماهير اليوم عما تراه من خطأ فإن الأجيال القادمة ربما ستصب جام غضبها على آبائها وأجدادها.

أخيراً لا بد من قيام طليعة فكرية تهتم بإثارة القائمين على طاقات الأمة كي يوجهوها توجيهاً صحيحاً نحو الوحدة بكل صدق وحرارة. فإذا تضافرت جهود هؤلاء مع بقية المخلصين والناشطين في إعطاء العوامل المؤثرة في التربية والهادفة إلى الوحدة حقها من التوجيه الصحيح والإخلاص الحقيقي فإن العوامل المؤثرة في العملية التربوية ستعطي ثمارها عاجلاً أو آجلاً، وستدفع الأمة في طريق إقامة الوحدة العربية المعتمدة على القاعدة الراسية التي لا تزحزحها الجبال، ونعني بذلك الإسلام. وهذه الوحدة ستعطي العرب قوة وصموداً ودفعاً نحو مستقبل رغيد أفضل. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.



الحواشي

١ - سورة المائدة ٦:٥.
٢ - سورة التحريم ٦:٦٦.
٣ - كيف يربي المسلم ولده، ص ٣٩.
٤ - متفق عليه.
٥ - متفق عليه.
٦ - رواه أبو موسى الأشعري وهو متفق عليه.
٧ - انظر كتب: فروخ، عمر ومصطفى. التبشير والاستعمار. وحسين، محمد محمد. حصوننا مهددة من الداخل. وأرسلان، شكيب، الغارة على العالم الإسلامي.
٨ - انظر مقررات مؤتمر المعلمين في الجزائر ١٩٦٢.
٩ - كما هي الحال في المسألة الكردية في شمال العراق.
١٠ - رواه الحافظ السلفي عن ابن عمر. انظر: ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم، ص ٢٠٥.
١١ - سورة الحجرات ١٠:٤٩.
١٢ - هو من حديث طويل أخرجه مسلم من رواية أبي هريرة.
١٣ - متفق عليه.
١٤ - متفق عليه.
١٥ - سورة الحجرات ٩:٤٩.
١٦ - سورة ق ١٨:٥٠.



وما أنَا إلاّ مِن غَزِيَّةَ إنْ غَوَتْ
غَوَيْتُ وإنْ تَرْشُدْ غَزِيَّةُ أرْشُدِ

دريد بن الصمة

الانتماء وظاهرة القيم

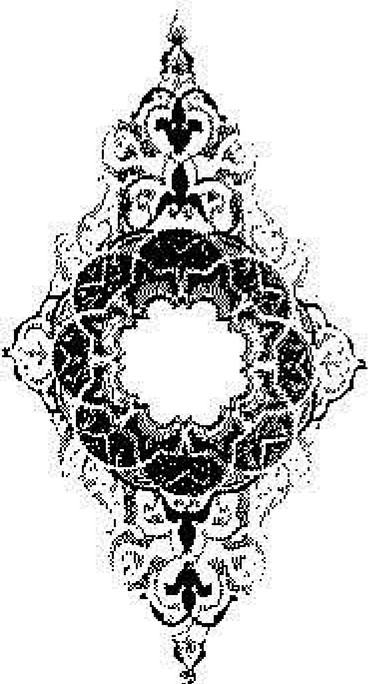
في القصيدة الجاهلية

الدكتور حسين جمعة
الدوحة - جامعة قطر

الحكم على الشيء فرع من تصوّره، ولغة الشعر في أهم دلالاتها لغة إيحاء؛ لما تثيره في النفس من معان كثيرة.

ومن هنا برزت فكرة دراسة الانتماء وعلاقته بظاهرة القيم العربية التي تجسدت في القصيدة الجاهلية؛ لأن هناك خيطاً دقيقاً يصل بين الأمرين، وهو خيط يستند في معظمه إلى اللغة الإيحائية والصور الشعرية الحاملة لعدد من الأفكار القريبة والبعيدة. ومن يتوقف عند الحدود الظاهرية للكلمة الشعرية فلن يظفر بكبير فائدة عن العلاقة الجامعة بين الانتماء والمثل الفاضلة؛ ولهذا أؤكد مرة أخرى، أن الحكم على الشيء فرع من تصوّره.

وبناء على ما تقدّم أرى أن الانتماء ظاهرة اجتماعية وفكرية ثم فنية، تأصلت لدى الجاهليين في وجوه كثيرة، وتعمقت حين ارتبطت بالقيم التي تواضع عليها العرب طوعاً أو كرهاً. ولست - الآن - بصدد الحديث عن ذلك فكرياً أو اجتماعياً، وإنما أصل إلى هذا وذاك عن طريق قراءة الشعر ذاته. فلغة الشعر شاعت على الألسن بحسن الفطرة، وصارت على لسان الشعراء قوالب تحكي أبعادها النفسية والاجتماعية والفكرية.. وهذا لا يعني أن الشعر المعبر عن حياة الجماعة موضوعاً أصبح شبيهاً بنداء الباعة في الأسواق، لأن الشعراء الجاهليين حققوا نجاحاً مبدعاً في فنهم. وعلى الباحثين أن يتأملوا أسرار ما وصلوا إليه بمجموع



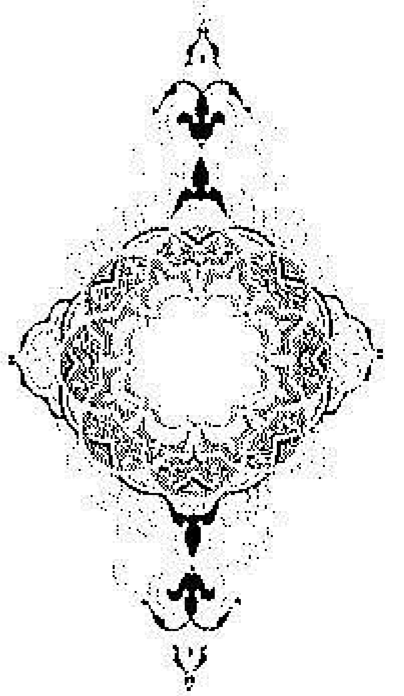
دلالاته الحقيقية المباشرة، والإيحائية غير المباشرة، مع أن عقل الصانع ربما غفل هو نفسه عن بعض الصور الكامنة في لغته الموحية.. وهي تظل مقبولة إذا كانت موافقة لمقاييس العصر آنذاك، وظلت محكومة بإطار وعي الماضي وتوسّع دلالته النصيّة المتعددة. فالشاعر المبدع إذا حدّثك هزّ مشاعرك، وأثار فكرك إلى معانٍ أحسها، أو اشتمل عليها شعره دون أن يعي ذلك وعياً مباشراً.

ولذلك كله لابد لنا حين ندرس الشعر الجاهلي من أن نضع أيدينا على العناصر الشعرية لما ينطق به الشعر في دلالته المباشرة وإيحاءاته الفكرية البعيدة. وبهذا الفهم لمنطلق دراسة الشعر الجاهلي ندرك أن الانتماء عند الجاهلي حس مرتبط بالقبيلة (المجتمع) وبالأرض (الوطن - على نحو من الأنحاء) وتتصل بها موارد المياه، والمقدسات (الوحدة الدينية الجامعة للقبائل، والمتمثلة بمظاهر كثيرة)[1]، يتفاعل معها جميعاً، ويتوق إليها في حله وترحاله. ولا ننتظر من الجاهلي أولاً ومن الشاعر الجاهلي ثانياً أن يقول لنا: إنه منتمٍ: فهو بالضرورة منتمٍ إلى قبيلة يشيد بأرومتها وأمجادها.. وينافح عنها بالسيف واللسان..؛ ومنتمٍ إلى أرض ولد فيها وترعرع فوق ثراها، فكوّن ذكريات لا تفارق مخيلته..؛ وهو منتمٍ إلى تلك المصانع والآبار والغدران؛ يردها ويصدر عنها فيبذل الغالي والرخيص لحمايتها؛ لأنها تعني له الحياة.. وهو منتمٍ إلى كل شيء مقدّس في أعرافه، سواء كانت الكعبة أم غيرها.. فالجاهلي - بهذا المفهوم الذي سقناه - لم يعد فرداً معزولاً في أرض دون أرض، أو في جماعة دون جماعة، بل غدا في ذاته الفردية جزءاً منصهراً في كيان أكبر يقال له الذات الجماعية، وحريته تنتهي عند حدود مصالحها، ووجودها[2].. فهو يتطلع أبداً إلى العيش فيها، ويؤمن بأنها ثمينة باعتزازه، وهي موئله في الشدة والرخاء يحتمي بقيمها وفضائلها ويسعى إلى التضحية في سبيلها.

ومن هنا فإن منطق العقل في دراسة الانتماء وربطه بالقيم العربية في القصيدة الجاهلية يؤدي دائماً إلى تشاكل الضدين؛ فالانتماء الفاعل يرتبط بالصفات المحمودة؛ من حسب شريف ماجد، ونسب أصيل كريم، وعزة ومروءة ووفاء وقدرة وشجاعة وإخاء، وكثرة عدد، وإجارة ونجدة، وفخر بالحِلْم والسيادة.. ودعوة إلى الثأر أو إلى السلم.. ولكن الانتماء لا ينزع علاقته من الخلال المذمومة كالكذب والنفاق والغش والغدر والخيانة والظلم والفقر والاغتراب والبخل..

فكل من يسلك بعض مسالك هذه الصفات ربما لا يفقد انتماءه للمجتمع أو الأرض.. والشعر الجاهلي بهذا الاتجاه وذاك كان مخلصاً للجماعة والعصر؛ لأنه صياغة جمالية لتجربة وجدانية واجتماعية في ضوء التصور الأخلاقي لأبنائه.

وفي ضوء القيم الفاضلة التي آمنوا بها، وجدنا أن كل قيمة خيرة وحسنة ضاعفت الانتماء حسناً وفاعلية، ونال الفرد بها مكانة أسمى وأرفع في قبيلته أولاً، وفي نفوس



العرب ثانياً. فحاتم الطائي، صار مضرب المثل في الجود عند العرب قاطبة، فزهت به قبيلته، وعلا ذكرها.. وعنترة صار مضرب المثل في الشجاعة لدى القبائل كافة.. وفي ضوء الصفات المرذولة وجدنا أن كل سلوك شرير أزرى بصاحبه، وهدّد انتماءه إلى قبيلته مهما كانت مكانته فيها، فعُروة بن الورد العبسي على شرفه ومنزلته في قومه وعلى الرغم من دعوته في الصعاليك دعوة إنسانية، فإن عبساً لم تكن لترضى عن سلوكه في اعتراض أرزاق الناس وسبلها في زمرة من الصعاليك والفقراء. وطرفة بن العبد على منزلته في بَكْر ماكان إسرافه وتبذيره لمال أهله في شرب الخمرة ليرضي قومه. وظاهرة الخلعاء ماكانت لتوجد لو آمنت القبائل العربية بأن الجرائم التي يرتكبها المخلوع لا تهدد الجماعة والانتماء إليها..[٣].

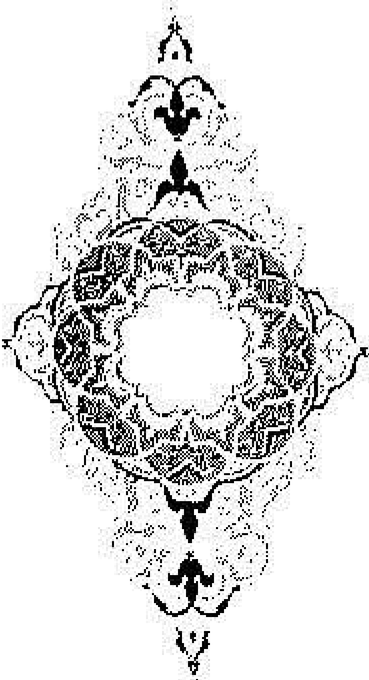
وبهذا كله فإن الأفراد الذين سلكوا طريق الصفات المرذولة قد شوهوا انتماءهم إلى القبيلة والأرض والمقدسات، بل أصبح انتماءً مزيفاً. ومهما حاولوا إخفاءه لابد من أن يُكْشفوا وسيُنْبَذون في جماعتهم.

بهذا الوعي ندرك كيف ينصهر الفرد بالجماعة، وكيف يصبح المجموع عند الشاعر المنتمي مساوياً للذات.. ولهذا كان الشاعر ملزماً بالدفاع عن قبيلته وقيمها، وهو التزام أدبي وطوعي. بل ندرك لماذا كانت القبيلة تحتفل بشعرائها حينما ينبغون فيها، فتقيم الولائم والاحتفالات احتفاءً بولادتهم، قال ابن رشيق: «كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم وذب عن أحسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ فيهم أو فرس تنتج»[٤].

قال ابن رشيق: «كانت القبيلة من العرب إذا نبغ فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنعون في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم وذب عن أحسابهم وتخليد لمآثرهم وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ فيهم أو فرس تنتج»

من هذا النص ندرك أن القبائل العربية على اختلافها تظل متوافقة لا تفاق الجوهر الأصيل فيهم والمتمثل بانتمائهم إلى جذر واحد وأرض واحدة ومقدسات واحدة على شدة التنابذ بينهم على مصادر المياه، لأن الماء يمثل لهم الحياة، وحياتهم قائمة على النُّجْعَة[٥]. ومن هذه الحياة ولدت لديهم ظاهرة الأحلاف التي تجمع عدداً من القبائل ذات الانتماء المشترك (الأصل الواحد) غالباً، لتصبح قادرة على حماية نفسها تجاه الأحلاف الأخرى، إذ لا مكان للضعيف، ولهذا امتُدحت لديهم القوة والمنعة والقدرة والشجاعة وكثرة العدد..

واحتمى كثير من الأفخاذ والعشائر الصغيرة تحت جناح الانتماء الأكبر أو القبائل الكبرى، وشاع ذلك بين القبائل.. ولمّا تنازعوا على الوجود كانوا يدركون أنهم من أصل انتمائي واحد. ولكن لابد مما لا منه بد. مع العلم أنهم لم يهتدوا إلى مصطلح لغوي واحد



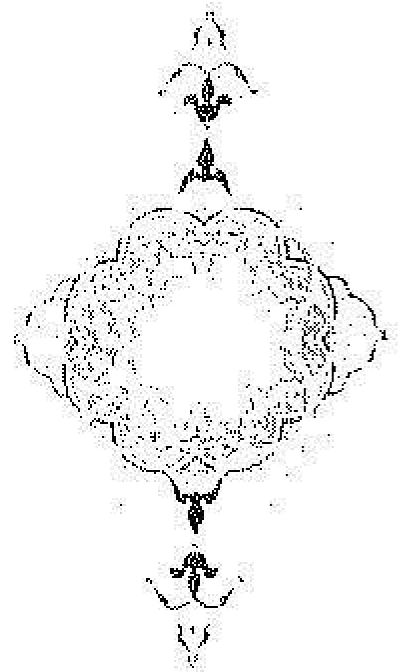
جامع لأصولهم إلا قبيل مجيء الرسالة الإسلامية، وهذا كله ما سيجليه البحث.

وفي ضوء ما تقدّم من فهمنا لظاهرة الانتماء وعلاقتها بالقيم العربية، علينا أن نتتبع جملة من الأشعار التي تحمل في طبيعتها اللغوية الإيحائية صوراً كامنة لها.

وعلينا اقتناص الأسرار المختبئة فيها والوصول إلى الأشياء التي تكتنُّ في نفوس أصحابها وعقولهم.. فتحوُّل الدلالة اللغوية من كلمة إلى أخرى ومن بيت إلى آخر تحول غير عرضي، وإنما هو انتقال يستند إلى الغاية التي يسعى إليها الشاعر. وفضلاً عن هذا فهو محكوم بالإيحاء المعنوي.. وإلا فما سرُّ التقاء الفن بالحياة في صميم القصيدة الجاهلية على تعدد انتماء شعرائها؟ وما سرُّ التقاء الجاهليين على لغة شعرية واحدة اصطنعوها في بواديهم وحواضرهم؟ وما سرُّ التقاء مفهوم الانتماء في أذهانهم، على شكل واحد؟ وما سرُّ التقاء القيم العربية المحمودة والمرذولة على صفة متماثلة على شدة التنازع فيما بين القبائل التي سكنت أرضاً واحدة، أو أراضي متباعدة؟ ..السر يكمن في حس الانتماء المشترك إلى الجوهر الواحد نسباً وأرضاً ومقدسات.. والشعر قيثارة العرب، تغنوا فيه بانتمائهم الذي ازدان بالمثل العليا أينما ارتحلوا وحلّوا.

ومن هنا كان علي أن أبرز ظاهرة الانتماء من خلال ارتباط الفرد بقبيلته، وعلاقة هذا الارتباط بالفضائل لا بالرذائل: فالانتماء الصحيح - قديماً وحديثاً - يعمق القدرة على الانتقال إلى كل ماهو جميل، ويحوّل السلوك عند الأفراد من الرديء إلى الحسن الجيد. وإذا كان التفصيل في الحديث ليس من وجوه القول في بحث كهذا فإنه يترتب على المرء أن يخلص من الارتباط الفردي الضيق إلى الارتباط الجماعي إلى الجوهر الواحد الذي تشعر به كلمة (عرب)؛ فعلى شدة الاقتتال على موارد الماء ومنابت الكلأ (الأرض) أو (الوطن) ظلت الوشائج تتعاظم اتصالاً، ليصبح الانتماء الخاص والعام جوهر الصراع الحقيقي، ولتصبح الأرض التي اشتد الصراع عليها صورة للتضامن والالتقاء بين القبائل ولاسيما حين يبرز الخطر الخارجي من خارج جذر الانتماء.. وبهذا تصبح الأرض التي تعيش فيها كل قبيلة جزءاً مكملاً للأرض العربية في كل مكان ويصبح مجموع الأجزاء صورة من الانتماء العربي كله.

وهذا كله يدعونا إلى بيان وجوه القول في هذه المسألة لننتقل بعدها إلى عرض أمثلة شعرية يزدان بها جوهر الانتماء.. ولكي ندرك هذا الجوهر في انتماء الفرد إلى القبيلة وانصهار الذات الفردية بالذات الجماعية لابد لي من أن أعيد إلى الأذهان مفهوماً قديماً عند أرسطو. فأرسطو لا يفترض أن تحقق له (التراجيديا) أي نوع من أنواع اللذة، ولكن تحقق له اللذة الخاصة بها..[٦] وهذا يعني لنا أن الشاعر الجاهلي المنتمي إلى جماعة ما أياً كانت منزلتها بين القبائل والجماعات يحقق لذته هو، وطموحاته هو؛ لأنه غدا اللسان المعبّر عن حالها وتطلعاتها.. ولما كانت هذه رسالة طوعية كان لابد له من أن يعمّق في أفرادها القيم الإيجابية؛ ليزيد في ارتباطهم بالجماعة



التي ينتمون إليها، فيحسنوا الدفاع عنها. وبهذا كله فموضوعاته كل شيء يتصل بهم وبها، ولعل ابن رشيق قد وصل إلى هذا حين علّل نشأة الشعر عند العرب بقوله: «وكان الكلام كله منثوراً فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم أخلاقها وطيب أعراقها وذكر أيامها الصالحة وأوطانها النازحة وفرسانها الأنْجاد وسُمَحائها الأجواد لتهز أنفسها إلى الكرم، وتدل أبناءها على حسن الشيم، فتوهموا أعاريض جعلوها موازين الكلام، فلما تمَّ لهم وزنه سمَّوه شعراً؛ لأنهم شعروا به»(٧).

بهذا الشكل يصبح التزام الشاعر وغيره بالجماعة التزاماً بوجودها وأهدافها وتطلعاتها. هذا هو الشرط الأول للانتماء الفاعل. أما الشرط الثاني فيلتزمه الشاعر في شعره ليصبح شعره استجابة فطرية وموضوعية لتلك الآمال العريضة للجماعة؛ فشعره يمس حياتها على نحو مباشر أو غير مباشر.. ولهذا يمتنع على الشاعر أكثر من غيره أن يهدد حياة القبيلة (الجماعة) - وهو الانتماء الأول - وقيمها، أو أن يهدد أرومة أفرادها - وهو الانتماء الثاني - وإن انحرف غيره عن الجادة. ومن هنا نفهم قول دريد بن الصمة في الدفاع عن قبيلته: حيث يقول(٨):

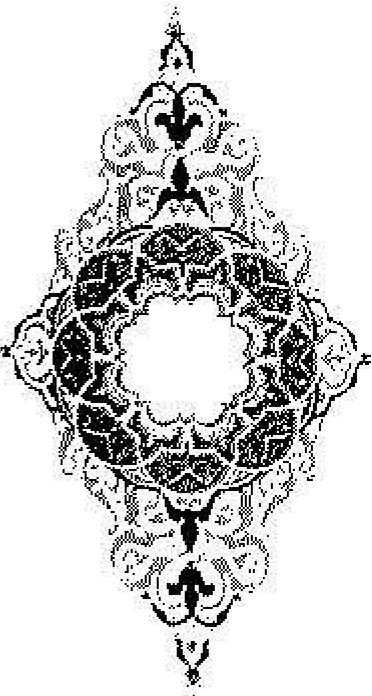
وما أنا إلاّ من غـزيَّةَ إنْ غـوتْ
غـوَيْتُ وإنْ ترْشُدْ غـزيَّةُ أرْشُدِ

فالشاعر الجاهلي يصل مجد قومه بنسبهم القديم، والعزة عزة متصلة، ويفخر أن يكون واحداً من تكوين هذه الأرومة، وذلك المجد الموروث عن الآباء والأجداد، لا يتردد في أي أمر تسنده إليه، فأي طلب يحقق لها السيادة فهو فداء لهذه السيادة، وإن أساءت إليه جماعته غفر لها ذنبها؛ لأنه ما خلق إلا لها كما يقول معاوية بن مالك بن جعفر(٩):

إنِّي امرؤٌ منْ عُصْبَةٍ مَشْهورةٍ
حُشُدٍ لهم مَجْدٌ أَشَمُّ تَلِيْدُ
أَلْفَوا أَباهُمْ سَيِّداً وأَعانَهُمْ
كَرَمٌ وأَعْمامٌ لَهُمْ وجُدُودُ
نُعْطي العَشيرةَ حقَّها وحَقيقها
فيها ونَغْفِرُ ذَنْبَها ونَسودُ
وإذا تُحَمِّلُنا العَشيرةُ ثِقْلَها
قُمْنا بهِ، وإذا تَعُودُ نَعُودُ

في بداية النص يبرز انتماءه إلى جماعة ذات مجد عظيم وقديم، ثم يعود إلى تأكيد انتمائه حين يوضح أن كل فرد منتم إلى أرومة عظيمة.. وهذا الانتماء هو الذي يحمله مسؤولية الدفاع عما ينتمي إليه دون تأفف أو تردد، ثم يبرز كيف يتهاون بحقه الفردي دون أن يتهاون بحق جماعته، وإذا ما اصطدمت رغباته وآماله بمصلحة قومه تخلى عن كل ما يرغب فيه لحساب الجماعة.. وهذا ديدنه أبداً.

ومظهر الانتماء هذا ليس حكراً على قبيلة دون أخرى، وهناك كثرة من الجاهليين والشعراء - في طليعتهم - عبروا عنه قولاً وفعلاً. فهذا عامر المحاربي يفتخر بأنه ينتمي إلى قوم حققوا لبنيهم وحفدتهم تراثاً خالداً من المجد، طبقت شهرته الآفاق، وهم يمتازون بأصولهم التي لم تخالطها هُجْنة. وقد تمكّن هذا البناء الشامخ حتى صار الحفدة في منزلة رفيعة لا يرتقي إليها غيرهم، وغدت القبائل الأخرى تحتمي بفنائهم، وكل من هيض جناحه لا يجد ملجأ إلا إليهم.. وهم



خير من يستجار بهم، فيقول[١٠]:

فـــأبقتْ لـنـا آباؤنا مِنْ تُـراثِـهِمْ
دَعَـائِمَ مَـجْـدٍ كـانَ في النَّاس مُعْلَمـا
ونُرسـي إلى جُـرْثُومَـةٍ أدركت لـنـا
حَـديثاً وعـادياً منَ المجدِ خِـضْرِمَـا
بَنَى مَنْ بَنَى مِنْهُم بنـاءً فـمكَّنُوا
مَكاناً لنا منهُ رفـيـعـاً وسُلَّمَـا
أُولئكَ قَـوْمي إنْ يَلُذْ ببُـيُـوتِهِمْ
أخُـو حَـدَثٍ يوماً فلَنْ يَتَـهَـضَّمَـا

فعامر مشدود إلى قومه شداً محكماً، يفتخر صراحة بانتمائه إليهم في البيت الأخير، وهو البيت الوحيد الذي يظهر فيه ضمير المتكلم المفرد، فضمير الجماعة - وهو واحد فيهم - كان الأساس في التعبير عنه وعنهم (فأبقت لنا - ونرسي - أدركت لنا - مكاناً لنا).. ويضيف زينة يتباهى بها هذا الانتماء حين يجعل قومه حماة المستغاثين في الأرض. ولهذا فمجدهم مجد شريف، وعزتهم عزة نبيلة غير مسلطة على رقاب الناس، ولكنها مسلطة على رقاب الأعداء، فكل من عاداهم أو نقض عهده معهم كانت أفعاله نكالاً عليه، حيث يقول[١١]:

لنَا العِزَّةُ القَعْسَاءُ نَخْتَطِمُ العِدا
بِهَا، ثُمَّ نَسْتَعصي بها أنْ نُخطَمَا
فما يَسْتَطِيعُ النَّاسُ عَقْداً نَشُدُّهُ
ونَنْقُضُهُ مِنْهُمْ وإنْ كَانَ مُبْرَمَا

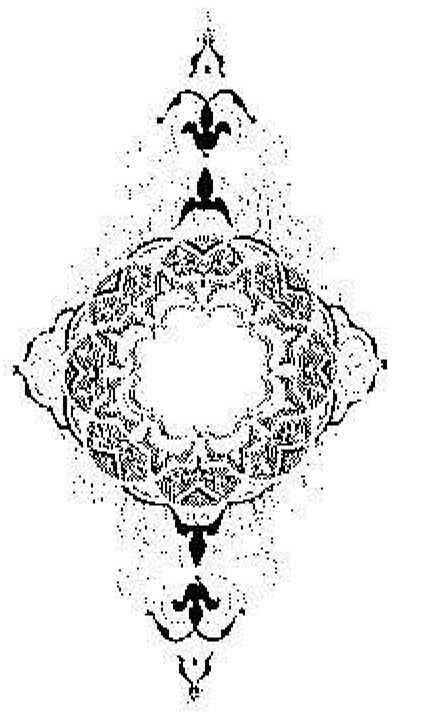
فنحن لا نشك أن عامراً قد غالى في مظهر العزة القومية، ولكنها مغالاة حسنة يفتخر فيها بقدرة قومه ومنعتهم وسيادتهم، فهم الذين يبرمون العقود والمواثيق، وهم من يحلها، فالعقد حلال لهم حرام على غيرهم، وكذا التبرؤ من هذا العقد.

وتبلغ مغالاته بعزة قومه مبلغاً شديداً حين يصورهم أصحاب خير على الناس جميعاً من عرب وعجم.. إذ يقول:

هُمُ يَطِدُون الأرْضَ لَولاهُمُ ارتمَتْ
بمَنْ فَوْقَها مِنْ ذِي بَيَانٍ وأَعْجَمَا

فهذا البيت يحدونا إلى استجلاء المعنى المضمن في كلمة (ذي بيان) وكلمة (أعجما).. فعامر وسّع دلالة فخره بمجد قومه ليشمل العرب كافة، وهذا ما عناه بقوله «ذي بيان»؛ مما يؤكد أن صلته بالعرب قائمة على الحس الأصيل به دون أن يتلفظ بلفظ جامع لهذا المصطلح. فهو يشعر كغيره من الجاهليين أنه ينتهي في أصوله إلى قبيلة والقبيلة تنتهي إلى جذور أخرى تربطها مع القبائل العربية، ويستمد هذا من قوله: «إذ كل حي نابت بأرومة نبت العضاه».. ولكن الفرع عنده وعندهم علا حتى استأثر بكل شيء، وتراجع الأصل إلى مرتبة تالية.. غير أن الجذر الجامع يظل مكتناً ويظهر بألفاظ شتى إذا استدعى الحديث عنه، وهذا ما يوحيه لنا قوله: «من ذي بيان وأعجما». فلفظ (ذي بيان) عنده بإزاء لفظ (أعجما)، والأعجمي كل من عجز عن فهم لغة العرب أو لم ينطق بها..

ولهذا كله؛ فانتماؤه إلى ذوي البيان يتجلى بالحس دون أن يصرح به، هذا الحس الذي علا عند عنترة يوم تحدث عن ناقته التي رفضت أن تشرب ماء من غير المياه العربية.. فكيف لها أن تشرب من مياه الديلم، وهي التي اعتادت شرب الماء العذب من الدُّحْرُضين، وأنّى لها أن تنسى ذلك..؟ كما يقول[١٢]:



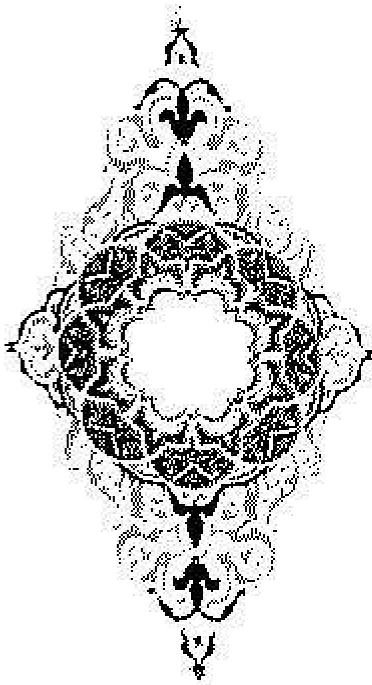
شَرِبَتْ بماءِ الدُّحْرُضَيْنِ فأصْبَحَتْ
زَوْراءَ تَنْفِرُ عَنْ حِياضِ الدَّيْلَمِ

فالانتماء حس متأصل في ناقة عنترة التي ترمز إلى صاحبها.. وهو انتماء للعرب كلهم.. ومفهوم العرب يظهر في أواخر العصر الجاهلي على بعض الألسنة دالاً على القبائل العربية. فهذا بدر بن معسكر الكناني «كان يستطيل على من ورد عكاظ فيمد رجله ويقول: أنا أعز العرب»[١٣]. وهذه العزة الفردية هي التي أدت إلى التنازع بين القبائل.. ولكن القبائل تتناسى هذه المنازعات فيما بينها إذا كان العدو من خارج العرب. ولا أدل على هذا من أن القبائل المتقاتلة اتحدت فيما بينها لتقف يوم (ذي قار) في وجه العجم.. فبَكْر تطلق أسراها من بني تميم فتقاتل تميم إلى جانب بكر وتشترك شَيْبان ويَشْكر وعِجْل.. وتنفضّ إياد من العجم بعد أن كانت حليفة لهم لتقف في صف أخواتها من القبائل العربية في حيلة مشهورة. وما بقي مع العجم إلا من كان له مأرب كبعض طيىء وتغلب.. وتجتمع العرب أمة أول مرة وتحارب أمة غيرها فتنتصر[١٤]. فيطلق النبي صلى الله عليه وسلم عبارته في يوم ذي قار: «هذا أول يوم انتصف فيه العرب من العجم، وبي نصروا»[١٥].

بهذا كله ندرك أن لفظ العرب ربما دار على بعض ألسنة الجاهليين بدلالته على القبائل العربية. ولكن الإسلام هو الذي أعطاه دلالة البعد القومي لجنس بعينه. أما في الشعر الجاهلي فنحن نمر بما وصل إلينا منه «فلا نجد فيه صيغة من جذر (ع ر ب) للدلالة على معنى قومي يتعلق بالجنس ولا على معنى يتعلق باللغة التي نتكلمها. وهذا أمر له تعليله في تاريخنا السابق على الإسلام. لقد كان الجاهليون غارقين في منازعاتهم القبلية»[١٦] ليس لهم هَمٌ إلا تعميق ولائهم لقبائلهم الصغرى. على وجود حسبهم بالجذور الكبرى.. وجاء الإسلام لينتشلهم من وهدة الصراع الضيق القاتل، ولينبههم على ماكانوا يظنون أنه المثال الأرحب للانتماء، وليوضح لهم أن الانتماء الأرحب هو الانتماء الجامع الذي يدل عليه مصطلح (العرب).

وبهذا فإن هذا المصطلح الذي أرساه الإسلام يقابل في جملة صوره ماكان يُعْرَف عند الجاهليين بلفظ (البيان). وهذا المدلول قد تكرر في القرآن الكريم بلفظ العرب عشر مرات، كقوله تعالى: ﴿ كتابٌ فُصِّلَتْ آياتُه قُرآناً عربياً لقومٍ يَعْلمُون ﴾[١٧]. وتصبح كلمة عربي دالة على التعبير الذي لم يقع عليه عنترة»[١٨] ولا عامر المحاربي، ولا غيره من شعراء الجاهلية. فمصطلح (العرب) صار يدل على جنس بعينه أو جماعة «واحدة ذات نطاق من الوحدة الجامعة»[١٩]. وهذا المعنى مبسوط في نعت القرآن الكريم للرسول صلى الله عليه وسلم في سورة فُصِّلَت[٢٠]، وعرض له الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الشريفة منذ بداية دعوته حتى وداعه للمسلمين، حيث جاء في خطبته الأخيرة: «ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى»[٢١].

ويأخذ لفظ (العرب) دلالته في النفوس بين القبائل كلها على تعدد انتمائها واختلاف سكناها سواء تلك التي تنتمي إلى عدنان أم إلى قحطان.. فهذا كعب بن مالك الأَنْصاري



اليمني يستعمل كلمة (العرب) في السنة الثالثة للهجرة بمعناها الواسع، ويذكر افتخاره بقومه أنهم اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان لهم الفضل والسعادة دون غيرهم من العرب، فيقول[٢٢]:

بَدَا لَنا فـاتَّبَـعْنَاهُ نُصَـدِّقُـهُ
وكَـذَّبُوهُ، فكُنَّا أَسْـعَـدَ العَـرَبِ

ومن ثم تبرز كلمة (العرب) مقابل كلمة (الروم) بعد أن ظهرت بإزاء كلمة (العجم).. ويتضح لنا ذلك من قول عمرو بن الأهتم التميمي العدناني في ملاحاة له مع قيس بن عاصم[٢٣]:

إنْ تُبْـغِـضُـونا فـإنَّ الرُّومَ أَصْلُكُمُ
والرُّومُ لا تَملِكُ البَـغْـضَـاءَ للعَـرَبِ

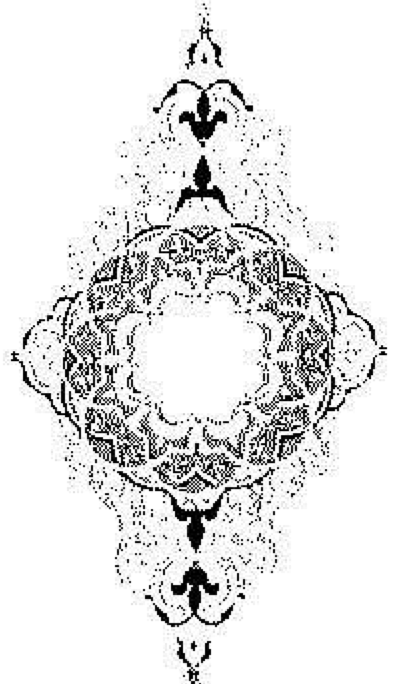
مما تقدم تبين لنا لِمَ تراجع حس الانتماء بالقبيلة أمام الانتماء إلى العرب الذين يلتقون في نسب واحد في عدنان وقحطان؟ وكان هذا الانتماء قد تراجع في الجاهلية لحساب البطون الصغرى المثلة في بكر وتغلب وتميم وأسد وعبس وشيبان، وطيىء وخزاعة والأوس والخزرج.. وصار كل شاعر يتغنى بهذا الانتماء حتى ظهر أنه الأصل ولا أصل غيره في الشعر الجاهلي. تعالى صوت الافتخار ليرى الشاعر قومه أنهم أكثر قوة وبأساً وشدة ونجدة من غيرهم، وشاعر آخر يرى قومه كالحصى عدداً، والجبال رسوخاً، والنجوم شرفاً، فإن عرفت فضلهم أعزوك، وإن استصرختهم أغاثوك[٢٤]. وانتقلت هذه العدوى إلى الأفخاذ بعد ذلك.. وهذا ما نتلمسه في قول ضَمْرة بن ضَمرة في قومه بني نهش، وهم فرع من تميم فيقول[٢٥]:

وقَـدْ عَلِمَ الأَقْـوامُ أنَّ أرومَـتي
يَفَـاعٌ إذا عُـدَّ الرَّوابي المَواجِـدُ
وإنْ يَكُ مَـجْـدٌ في تَـميمٍ فـإنَّهُ
نَمَـاني اليَـفَـاعُ نَهْشَلٌ وعُطَارِدُ
وما جَـمَـعَـا مِنْ آلِ سَعْـدٍ ومَـالكٍ
وبَعْضُ زِنادِ القَـوْمِ غَلْثٌ وكَـاسِـدُ
ومَنْ يَتَـبَـلَّـغْ بـالحَـديثِ فـإنَّهُ
على كُلِّ حَـالٍ قِـيْلَ : رَاعٍ وشَـاهِدُ

فعلى الرغم من اعتزازه بقومه نهشل وما جمعوا من أفخاذ أخرى لا ينسى أن يرتفع بهذا الفخر إلى تميم.. وهذا الاعتزاز في الانتماء إلى الفروع، وإظهار انتمائه بالفرع أوضح بكثير لديه من اعتزازه ظاهرة الانتماء بتميم وأسد وربيعة.. التي تنتهي إلى انتماء واحد.. فالأعلى ينسحب لحساب الأصغر وهكذا.. حتى جاء الإسلام فغيّر بنية المجتمع والفكر وأعاد طبيعة الأشياء إلى أصولها. ومثل هذا يقال في قول عمرو بن كلثوم الذي افتخر بقومه تغلب على غيرها من القبائل بما فيها بكر، وهو يعلم أن بكراً وتغلب ابنا ربيعة.. وما الاقتتال الذي حصل بينهما إلا تجسيد لمظهر الانتماء الضيق. ويتعالى فخر عمرو بقومه الذين يمنعون شرفهم أن يهان، وتراهم أوفى الناس عهداً[٢٦]:

ونُوجَـدُ نَحْنُ أَمْنَعَـهُمْ ذِمَـاراً
وأَوْفَـاهُمْ إذا عَـقَـدُوا يَمِـيْنَا

فعمرو سيد مطاع في تغلب وفارس لا يشق له غبار، وعلى الرغم من ذلك لم يستعمل في شعره ضمير المتكلم الفردي، وإنما ذابت فرديته في إطار القبيلة التي ينتمي إليها،



وسيطر على لغته ضمير الجماعة.. فمجدها مجده، وشرفها شرفه.. ولهذا ترى الفرد من أبناء كل قبيلة لا يني يرفع السيف في وجه من يلحق بها الضيم، فيدفع عنها الظلم بسيفه، ولو شاء لأخرج نفسه من هذا كله، كما يوضحه لنا عَبْد يَغُوث بعد أن أُسر، فيخاطب قومه[٢٧]:

ولو شِئْتُ نَجَّتْني مِنَ الخيْلِ نَهْدَةٌ
تَرى خَلْفَها الحُوَّ الجِيادَ تَوالِيَا
ولكنَّني أَحْمِي ذِمَارَ أَبيكُمُ
وكانَ الرِّماحُ يَخْتَطِفْنَ المُحَامِيَا

ونلحظ في هذا النص الارتباط الواعي للشاعر؛ فأنفته وعظمة نفسه منعته من أن يلحق الأذى بانتمائه، وهو انتماء طوعي ذاتي.. فشجاعته أو إقدامه شكل للانتماء الخير ولو انتهى به إلى الأسر فالموت، والشجاعة والثبات «وقاية والجبن مقتلة»[٢٨]. فالعرب كانوا يثبتون في المعارك ولا يفرون؛ فالمنية ولا الدنية، لأن الفرار مجلبة للذل له ولهم. لهذا أيقن كل عربي أن عزته وكرامته، بل مروءته تكمن في سيفه.. فلو أهين وظلم فلن يبقى له من مروءته شيء لا في قومه ولا في غيرهم. وهذا اتفاق عام نلحظه عند أبناء القبائل العربية على شدة الاختلاف في جذورها الصغرى وتباعد سكناها، فهذا زهير بن مسعود الضبي يخاطب صاحبته قائلاً:

هَلاَّ سَأَلْتِ - هَدَاكِ اللهُ - ما حَسَبِي
عِنْدَ الطِّعَانِ، إذا ما احْمَرَّتِ الحدَقُ
وجَالَتِ الخَيْلُ بالأبْطَالِ مُعْلَمَةً
شُعْثُ النَّواصِي عليها البِيْضُ تَأْتَلِقُ
وقَدْ غَدَوْتُ أمامَ الحَيِّ يَحْمِلُني
نَهْدُ المَرَاكِلِ في أَقْرَابِهِ بَلَقُ
حتَّى أنالَ عليْهِ كُلَّ مَكْرُمَةٍ
إذا تَضَجَّعَ عنها الواهِقُ الحَمِقُ

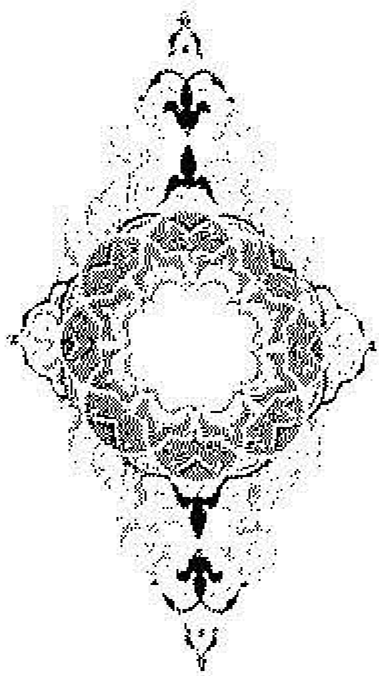
فما قيمة حسبه إذا أزرى به جبنه؟ وما مكانته في قومه إذا تهددت مروءته؟ وبهذه الدلالة نفهم قول زهير بن أبي سلمى[٣٠]:

ومَنْ لا يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسلاحِهِ
يُهَدَّمْ، ومَنْ لا يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

وشرح الأصمعي هذا البيت قائلاً: «من لا يذد عن حوضه غُشي واستُضعِف ومن كفَّ عن الناس ركبوه وظلموه»[٣١].

ولا يحتمل المقام الاستطراد في ذكر وجوه الانتماء إلى القبيلة وصلته بالقيم العربية؛ لأنه لابد من الوقوف عند الشكل المكمل لظاهرة الانتماء إلى القبيلة وهو الحديث عن الأرض وموارد الماء. وما للقيم من مكانة في ذلك كله.

ومفهوم الأرض يختلف في عرف الجاهليين عنه عند غيرهم من الشعوب؛ فأرض القبيلة كل مكان وصلت إليه بقوتها فاستوطنتها، وعرفت باسمها فقيل ديار ربيعة، وديار طيىء، وديار أسد، وغير ذلك[٣٢] مع العلم بأن العرب أهل نُجْعَة يرتحلون وراء الكلأ والماء أينما لاح لهم، وريدت مواضعه.. هذه المواضع التي يألفها القوم لتصبح بمنزلة الوطن.. وهو وطن مؤقت فإذا رجعت القبيلة إلى المنازل الأصلية التي عرفت بها وهجرت تلك المناجع هاجت في النفوس ذكريات كثيرة، ولاسيّما أن الاختلاط قد شاع فيها بين القبائل. وكأن هذه المناجع صورة لتوحد الأوطان فيما بينها.. وفي الوقت نفسه صورة للتنازع إذا لم يتغلب عنصر الخير على النفوس.. وأرى أن ظاهرة النجعة



تعدّ من أهم أسباب انبعاث ظاهرة الأطلال في القصيدة الجاهلية، إذا لم تكن ظاهرة الأطلال صورة من صور الانتماء. فالجاهلي حين ينتقل من مكان إلى آخر لم يكن لينساه وما اغترب عنه كراهة به، ولكنه اغترب عنه لأنه ضَنَّ عليه بالكلأ أو الماء أو كليهما معاً.. ولو مكث فيه لتضررت أنعامه، وضعفت قبيلته بعد ذلك.. والقبيلة الضعيفة هي التي تقنع بالجدب والفقر ولا تزاحم القبائل الأخرى على المناجع المخصبة.. ومن هنا نفهم لماذا يفتخر عامر بن الطفيل بأن الأرض كلها لقومه قيس عيلان، تتحرك فيها أنى تشاء دون أن يقدر أحد على منعها، وإليها يحلو الانتماء وبها ينال المجد، فيقول[٣٣]:

وما الأرضُ إلاّ قَيْسُ عَيْلانَ أهلُها
لهُمْ ساحَتَاها سَهْلُهَا وحُزُومُهَا
وقَدْ نالَ آفاقَ السَّماواتِ مَجْدُنا
لَنا الصَّحْوُ مِنْ آفاقِهَا وغُيومُهَا

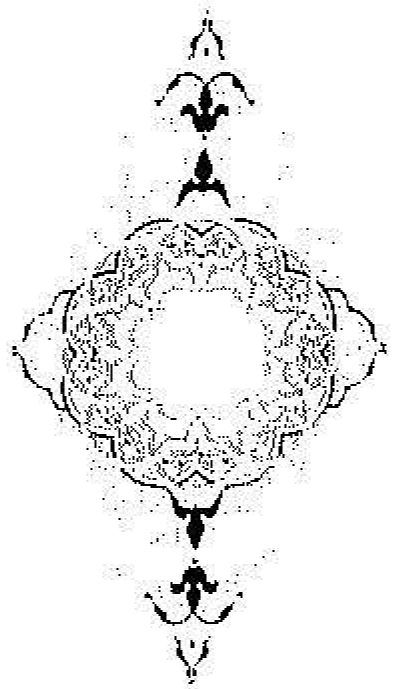
لهذا كله سعى الفرد والقبيلة إلى القوة والغنى، وفروا من الضعف والفقر.. وفتشوا عن كل ما يسبب لهم السؤدد والعزة.. لا يتخلف منهم فرد صغيراً كان أم كبيراً، كل يحاول جهده في البقاء على منعة الجماعة والحصول على مناجع جديدة أفضل من سابقتها. وبهذا جاء الانتماء إلى الأرض الجديدة من جنس مفاهيمهم للحياة التي فرضتها عليهم حياة النجعة في تلك البادية المترامية الأطراف.. فالفقر طالما هدّد الأفراد والجماعات باقتلاعهم من أوطانهم، وكأنه داء عصاب ومستمر، ولن يقدروا عليه إلا بالانتقال إلى أوطان أخرى لعل فيها رغداً وطمأنينة.

والفقير عند عروة بن الورد ذليل مقهور، ومكروه من الأهل والقبيلة صغيرهم وكبيرهم، ولم يعد يؤبه لشأنه بعد أن كان سيّداً موقراً.. فالفقر داء يهدد انتماء المرء أنّى كان، ويصبح وبالاً على القبيلة ذاتها، وهذا ما يعبّر عنه حين يخاطب زوجته[٣٤]:

دَعِيني للغِنَى أسْعَى فإنِّي
رَأيْتُ النَّاسَ شَرُّهُمُ الفَقِيْرُ
وأبْعَدُهُمْ وأهْونُهُمْ عليهمْ
وإنْ أمْسَى لَهُ حَسَبٌ وخَيْرُ
ويقْصِيْهِ النَّدِيُّ وتَزْدَرِيهِ
حَلِيلَتُهُ ويَنْهَرُهُ الصَّغِيْرُ

بهذا يغدو الفقر من أهم القيم السلبية التي تهدد انتماء الأفراد إلى قبيلتهم وأرضهم، وحين أحسن عروة في التعبير عن ذلك رأينا أثر أبياته فيما بعد يتضح على لسان عبدالله بن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنهم. فقد طلب إلى مؤدب ولده ألا يرويهم هذا الشعر لأنه يدعوهم «إلى الاغتراب عن أوطانهم»[٣٥].

والحديث عن الأرض وحياة النجعة، يظل ينطوي على جملة من الرغبات في استكمال دلالة موارد المياه لدى العرب. فالماء عندهم يمثل لهم الآمال كلها، وفيه تكمن حياتهم وحياة أنعامهم وزروعهم.. وهذه دلالة كثفتها الآية القرآنية: ﴿وجَعَلْنا مِنَ الماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٣٦] فلما كان الماء رمزاً لبقائهم، وقوتهم، ورمزاً للتعلق بأوطانهم.. فمصادر المياه الثابتة جعلت القبائل تستقر في ديار خاصة بها، ولا تعرف وطناً لها دون غيرها.. فإذا غادرتها سعياً وراء الكلأ عادت إليها.. ولكن ذلك ليس متيسراً في الجزيرة العربية، لأن القبائل غالباً



كانت تجري حثيثة وراء الغدران والمصانع والآبار.. وتحاول أن تنزل فيها متسابقة فيما بينها إليها.. ومن ثم تعمد إلى حمايتها.. فإذا نضبت تسقطوا منابت الكلأ ومظان المياه الأخرى.. هذا دأبهم.. ولهذا فلا غرو أن يطلقوا - بعد الذي سقناه - على المطر اسم الغيث(٣٧)، لأنه يغيثهم من الموت والجدب؛ استبشروا به، كما استبشرت الطبيعة به وفرحت له[٣٨].. ويفهم هذا من أشعار الجاهليين؛ كقول امرىء القيس[٣٩]:

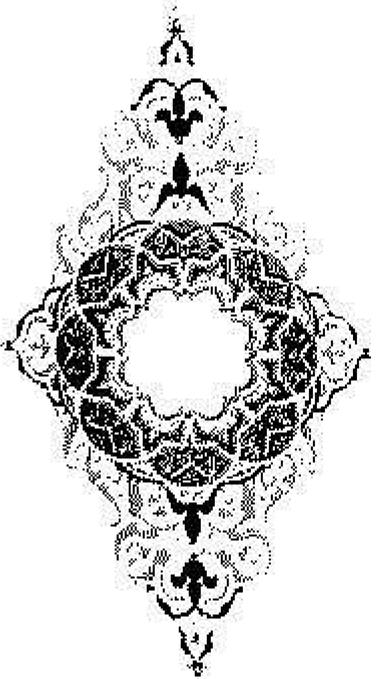
وألْقَى بِصَحْراءِ الغَبِيْطِ بَعَاعَهُ
نُزُوْلَ اليَمَانِي ذِي العِيَابِ المُخَوَّلِ

فالشاعر يصف ما أحدثه المطر في الأرض، فازدانت بألوان شتى من الزهر والورد لا يشبهها في صورتها هذه إلا صورة الثياب الملونة التي نشرها تاجر يماني.

وموارد الحياة صورة تمتحن حسن الانتماء عند أفراد القبيلة، وشكل طبيعي له دلالات اجتماعية وفكرية في القصيدة الجاهلية؛ فهو يرمز إلى وحدة القبيلة وتماسك أفرادها وذوبان الذات الفردية بالذات الجماعية. وبهذا تتجسد قوتها ومنعتها وعزتها أمام القبائل الأخرى.. ويفتخر الشعراء بأن قبائلهم تشرب قبل غيرها، فهي ترد الماء صافياً، ولا يبقى للآخرين إلا الكدر والطين كما يقول عمرو بن كلثوم[٤٠]:

وأنَّا الشَّاربونَ الماءَ صَفْواً
ويَشْرَبُ غَيْرُنا كَدَراً وطِيْنَا

وتبقى موارد المياه من أعظم الظواهر إيحاء وتأثيراً في حياة العرب. وعلى قيمتها الكبيرة في وجودهم لم يكن أحد منهم ليمنع غيره من الشرب ولو كان عدوهم.. وطالما اشتركت القبائل في سكن أرض واحدة أو متجاورة وترد جميعاً آباراً واحدة.. فهذه - مثلاً - عَبْس وفَزَارة تتداخل أرضها في السكن وتَرِدُ كل منهما الماء سواء بسواء فانعقدت المحبة بين القلوب، واستكانَت الضغائن وما أساء إلى صورة العلاقة الطيبة بين القبيلتين إلا رعونة حمقاء لرهان على أفراس، وصحَتْ جذوة الانتماء من جديد فتنادى فرسان كل قبيلة إلى الالتفاف حول قبيلتهم.. ونسوا الجذر المشترك الذي ينتمون إليه والأرض الواحدة التي نمت فيما بينهم أواصر الرحم والقربى.. فهذا حَمَل بن بَدْر الفَزاري يتجرأ على الغدر بمالك بن زهير العبسي فيقتله؛ وكان قيس بن زهير خليلاً لحُذَيفة بن بدر أخي حمل[٤١]. فيبكي قيس أخاه مالكاً بكاءً مرّاً، ولن يشفيه منه إلا رأس حمل، وتنادى بنو عبس إلى الثأر - على عادة القبائل العربية - أولاً، وحتى لا يتجرأ أحد عليهم ثانياً.. - فمفهوم الثأر عندهم وقاية لأنفسهم - فتندلع حرب ضروس بين ذبيان التي تنطوي فزارة تحت جذرها الانتمائي ومن حالفها وبين عبس ومن حالفها، يطلق عليها اسم حرب (داحس والغبراء) نسبة إلى فرسين اشتركا في الرهان والسباق؛ ويصطرع الحيان صراعاً دامياً دام سنوات، حتى قيض الله لهما ذوي العقل، وأهل الرشد من الحيين؛ فيميل كل منهما إلى الصلح. ويحتسب الفريقان القتلى، فيكون الفرق عشرين قتيلاً، فيحتمل الحارث بن عوف وهرم بن سنان دياتهم، ويوفونها في ثلاث سنوات وقد بلغت



ألفي جمل[٤٢] في بعض الروايات.

ويسجل زهير بن أبي سلمى هذا الصلح في معلقته المشهورة؛ ويثني فيها على صنيع هرم بن سنان والحارث بن عوف بعد أن يسجل ماالذي أحدثته تلك الحرب من نتائج مؤلمة فيما بين الأخوة.

وبهذا فهما يستحقان مدحه لأنهما استطاعا لجم الشر بينهم بعد أن استفحل بين أبناء العشيرة الواحدة الذين يعودون في أصولهم إلى جذر انتمائي واحد، فيقول[٤٣]:

سَعَى ساعِيَا غَيْظِ بنِ مُرَّةَ بَعدَما
تَبَزَّلَ ما بَيْنَ العَشيْرة بالدَّمِ
وقَدْ قُلْتما : إنْ نُدْرِكِ السِّلْمَ واسعاً
بمالٍ ومَعْروفٍ مِنَ الأَمْرِ نَسْلَمِ
فأصبَحْتُما منها على خَيْرِ مَوْطِنٍ
بَعيْدَيْنِ فيها مِنْ عُقوقٍ ومَأْثَمِ
عَظيْمَيْنِ في عُلْيا مَعَدٍّ - هُدِيْتُما -
ومَنْ يَسْتَبِحْ كَنْزاً مِنَ المجدِ يَعْظُمِ

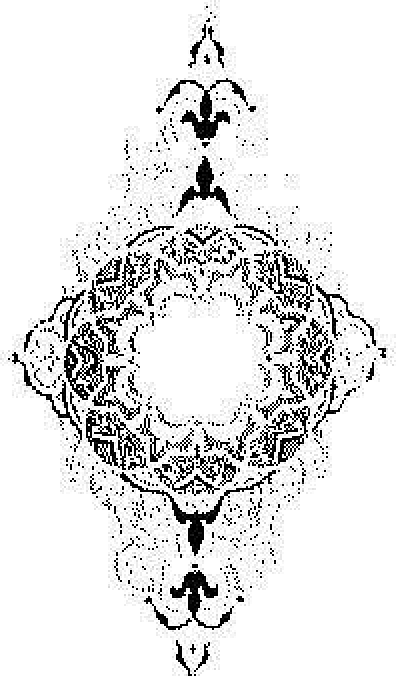
في البيت الأول تصريح واضح بانتماء الحيين إلى عشيرة واحدة، هذه العشيرة التي فتت وحدتها ما وقع بين أبنائها من خلاف.

فوقوع القبائل العربية في شرك المنازعات الضيقة قوّت ميلهم إلى الانتماء العصبي القريب، وانحرافهم عن الانتماء الجوهري القديم. ويؤكد هذا كثرة الحروب بين أبناء العمومة من جذر واحد وقريب، كما عرف بين الأوس والخزرج، وهما حيّان يمنيان؛ فقد كاد كل حي يفني الآخر. ومن أشهر حروبهم ما أطلق عليه حرب الفِجَار، لوقوعها في الأشهر الحرم - التي اتفقت عليها القبائل كلها، وامتنع التنازع فيها - غالباً - إلا ماكان من مخالفة لهذا الاتفاق..[٤٤] وهناك حروب أخرى كثيرة وقعت بين العرب، مع العلم أن الحروب يقال لها الأيام[٤٥].

وفي صميم انتماء العربي إلى قبيلته، والدفاع عن كيانها وأرضها ومياهها تبرز المرأة وجهاً أصيلاً من وجوه الارتباط الحر الواعي بالقبيلة. فحماية الذمار لا تنفصل عن حماية المرأة في الحل والترحال.. والمرأة - فضلاً عن هذا - تعدّ مصدراً ثرّاً لجملة من القيم الأخرى عند العرب.. وهي في ذاتها هاجس العربي في يقظته ونومه.. وحمايتها مفخرة له، وسبيها عار عليه. ولهذا اشتهر العرب بحماية الظعائن. وكثر الحديث عنها. فهذا عمرو بن معد يكرب يقول: «لو طفْتُ بظعينة أحياء العرب ما خفت عليها مالم ألق عَبْدَيها وحُرَّيها»[٤٦]. ويعني بالعبدين عنترة بن شداد والسُّلَيْك بن السُّلُكَة، والحُرَّيْن دريد بن الصمة وربيعة بن مكدم.. وهذا ممن اشتهر بحماية الظعائن..

ولعل عمرو بن كلثوم من أحسن الشعراء الذين عبروا عن شكل الانتماء في الدفاع عن شرف القبيلة، وحرص المرأة على هذه الحماية يشكل ضَرْباً آخر من الانتماء الحسن إلى القبيلة، فيقول[٤٧]:

على آثارِنا بِيْضٌ حِسَانٌ
نُحاذِرُ أَنْ تُقَسَّمَ أَوْ تَهُوْنَا
أَخَذْنَ على بُعُولَتِهِنَّ عَهْداً
إذا لاقَوْا كَتَائِبَ مُعْلِمِيْنَا
يَقُتْنَ جِيَادَنَا ويَقُلْنَ : لَسْتُمْ
بُعُولَتَنا إذا لَمْ تَمْنَعُوْنَا



وَمَـا مَنَعَ الظَّعَـائِنَ مِـثْلُ ضَـرْبٍ
تَرَى مِنْهُ السَّـوَاعِـدَ كَـالقُلِيْنَا

يفتخر عمرو بن كلثوم بأنه ما منع النساء شيء مثل ضرب تطير منه سواعد المضروبين من الأعداء الذين يتجرؤون على استباحة حرمات قومه.. والعرب «كانت تُشهد نساءها الحروب وتقيمها خلف الرجال ليقاتل الرجال ذباً عن حرمها، فلا تفشل مخافة العار بسبي الحرم»(٤٨).

هكذا تصبح المرأة عند العربي صورة موازية للوفاء والقدرة والعزة والانتماء الأصيل، فإذا لحقها ضيم ذل القوم، وصار الموت أشرف لهم.. فالحفاظ على المرأة لا يعادله إلا الحفاظ على الأرض والقبيلة وموارد المياه.

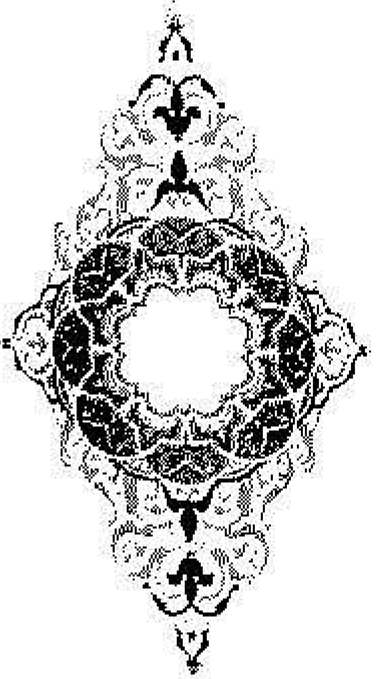
وبهذا كله تبرز المرأة دافعة إلى جوهر الانتماء ومؤثرة فيه، ولاسيما طلب الثأر[٤٩]. فهي تحض القوم على الثأر للقتلى من قبيلتها، وإذا ما فكر بعض أفرادها بقبول دية القتيل غضبت وزمجرت ورأت في قبول الدية ضعفاً وإهانة لقومها وقتيلها. ولعل كبشة أخت عمرو بن معد يكرب أوضح مثال على هذا. وكان عمرو قد قبل دية أخيه المقتول عبدالله فشرعت تقرع عمراً، وتزعم أن عبدالله أُهين في قبره ورفض قبول الدية، فتقول[٥٠]:

وَدَعْ عَنْكَ عَمْراً إنَّ عَمْراً مُسَالِمُ
وَهَلْ بَطْنُ عَمْرٍو غَيْرُ شِبْرٍ لِمَطْعَمِ
فَـإنْ أَنْتُمُ لَمْ تَثْـأَرُوا واتَّدَيْتُمُ
فَـمَشُوْا بآذَانِ النَّعَـامِ المُصَلَّمِ

وهناك أمثلة كثيرة لهذا النمط من الدفع الفاعل لأبناء القبيلة لإثبات انتمائهم وأخذهم بثأر قتلاهم[٥١].

بهذا كله ثبت لنا أن قيمة الشعر تتحدد بالصور التي يشتمل عليها، وبمقدار ما تحمله هذه الصور من إيحاءات فكرية متعددة.. والشعر الجاهلي بهذا المحتوى يزخر بقيم غير متناهية، وبمفاهيم تبعث في قارئه حالة من الوعي المتميز للماضي والحاضر، ومن ثم يصبح هذا الوعي عوناً له على إدراك كل ماهو إيجابي وفعّال لبناء الحاضر والمستقبل، وهو الوعي الذي جعلنا نتخيل أن القبائل العربية على تعدد انتماءاتها إلى البطون والأفخاذ لم تكن لتنسى أنها تنتهي إلى جذور واحدة، هذا الانتماء القائم على الحس الأصيل.. على حين أن انتماءها إلى ما هو أدنى من الجذور قائم على العصبية.. وهي عصبية عززت في نفوس أبنائها أشكالاً واحدة من القيم. فالعرب جميعاً انتصروا للقوة والقدرة والشجاعة والنجدة واهتزوا للوفاء والكرم وحماية الذمار والشرف، وتحصنوا بالمروءة والسؤدد والمنعة.. وعملوا على تنمية كل ما فيه عز القبيلة ومجدها وبقاؤها فوق أي قبيلة أخرى.. وكرهوا الظلم والغدر والخيانة والذلة والمسكنة والفقر والبخل والإسراف والانحراف عن الخلق القويم.. وأجمعوا على خلع صاحب الجرائر من بينهم..

وجميعهم جعلوا لغة البيان معبرة عما يريدون، اتفقوا عليها في البوادي والحواضر فجاءت في شكل يدل على انتمائهم الواحد، فلسان القبائل أنَّى توجهت في الشمال أو الجنوب أو الشرق أو الغرب إلى ربيعة أو طيء أو إلى أسد أو الغساسنة، أو إلى الأوس

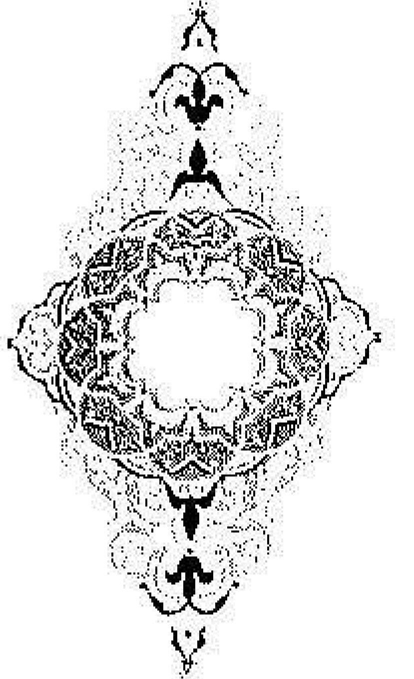


والخزرج أو إلى فزارة وعبس.. اللسان العربي الذي أنشدت فيه المعلقات والسموط. وكل ما أثر عن العرب. وبهذا تجسدت اللغة المعبرة عن الحياة في القصيدة الجاهلية لتحمل سر الوحدة المطلقة في القيم والمشاعر. وكانت القصيدة الجاهلية أمينة وقادرة على تجسيد تطلع العرب الإنساني وحسهم بأرومتهم الكبرى، وإن طغت عليها الانتماءات الصغرى.. فكل منهم يقول لنا: إنه منتمٍ، ولم يفهم هذا الانتماء إلا بالعمل على نصرة قبيلته وحمايتها، وبذل كل مافي وسعه لتبقى في طليعة القبائل..

هكذا يتبين لنا أن هناك تماثلاً في الصفات الحميدة التي تواضع عليها العرب، وتماثلاً في الخلال المذمومة التي كرهوها. دون أن يعقدوا مؤتمراً للاتفاق على هذه أو تلك. فالقيم الواحدة تحمل لنا سر انتمائهم إلى جذور واحدة وأرض واحدة وحياة واحدة. وكذا كانت القصيدة الجاهلية، جاءت في أوزانها وأشكالها معبرة عن سر انتمائهم الواحد، فحملت بصدق ماكانوا يؤمنون به. ووحدة اللغة ووحدة المشاعر ووحدة القيم ظلت بارزة وسط اقتتال القبائل الشرس على الأرض وموارد المياه. ثم يتراجع الصراع الذي أوراه اختلاف ما على قيمة فردية أو جماعية، أو تنازع على المياه، ويحلّ محله الوئام والصلح، وتنسى القبائل خلافها وتذمه، وتتذكر أواصر الرحم الكبرى (الانتماءات الكبرى) التي تكون لها شفاء من كل جرح. وهو اعتراف منهم بأنهم ينتمون إلى جذور واحدة وأرض واحدة وقيم واحدة. وهذا كله لا ينسينا أن طبيعة الحياة في بادية العرب المترامية ظلت سياجاً قوياً لخلق وحدة متجانسة بين القبائل التي تنساح فيها.. وكل فرد فيها يظل مخلصاً لقبيلته متمسكاً بها أعظم التمسك.

وإذا كان لي من رأي أخير فخلاصته أن حالة وعي الماضي تصبح تذكرة للحاضر لعلها تخرج الإنسان العربي من حالة الألم والضياع في غمرة بلبلة الأفكار الوافدة والقيم الفاسدة التي ينشأ عليها جيل إثر جيل، فتزداد فرقتهم، ويزداد بعدهم عن تراثهم؛ هذا التراث الذي يُحدث فينا نشوة الانتماء إلى كل ماهو نبيل وإن اختلفنا.

وحين أزحت اللثام عن واحدة من صور الفكر العربي الذي جسدته القصيدة الجاهلية في اتساق حضاري متناغم مع الحياة فإني لا أدعي أنني استكملت الحديث عن ظاهرة من أبرز الظواهر عند العرب، أو أنني قلت فيها القول الفصل. وحسبي أنها تذكرة وباعث للتأمل والتفكير في تراثنا الأدبي عامة والشعري خاصة، وهو لبنة من تراث أكبر وأشمل. والله ولي التوفيق.



الحواشي

١ - انظر مقالتنا «ظاهرة الانتماء في القصيدة الجاهلية» التراث العربي ع ٤٤. وفيها تعريف لمصطلح الانتماء وعلاقته بالقبيلة (المجتمع) والأرض (الوطن) والماء (رمز الحياة) والمقدسات (الظاهرة الدينية).

٢ - انظر مقالتنا «ظاهرة الانتماء والانعتاق في القصيدة الجاهلية» التراث العربي، ع ٣٢. وفيها بيان عن وجه الانتماء الحر والعاقل ومن ثم علاقة الانتماء بالحرية والعدل وأثر الظلم في ظاهرة الانتماء اجتماعياً ونفسياً.

٣ - راجع الحاشية السابقة.

٤ - ابن رشيق، العمدة ١: ٦٥.

٥ - النجعة عند العرب : المذهب في طلب الماء والكلأ في موضعه (ابن منظور: اللسان - نجع)، وانظر كتابنا: الحيوان في الشعر الجاهلي، ص ٢٢ وبعد.

٦ - انظر ارسطو . كتاب أرسطو طاليس في الشعر، شكري عياد، ص ٨٣.

٧ - العمدة ١/ ٢٠.

٨ - ديوان دريد بن الصمة ٤٤ . وانظر ما ورد عن هذا الشعر في كتابنا: الرثاء في الجاهلية والإسلام، ص ١٦٧ - ١٦٨.

٩ - المفضل الضبي، المفضليات، ص ٣٥٥ ق ١٠٤.

العصبة : الجماعة، وعنى بها القبيلة. أشم: مرتفع. تليد: قديم. العضاه: كل شجر له شوك، وغلب على أعظم الشجر (ابن منظور: لسان العرب - عضه). الأرومة: الأصل.

١٠ - المصدر السابق ص ٣٢٠ ق ٩١. المعلم: المشهور. الجرثومة: أصل الشجرة، وضربه مثلاً للحسب والأصل الكريم. الخضرم: الكثير الواسع المنتشر. الحدث: الأحداث والمصائب. يتهضم: يصاب بالظلم.

١١ - الأبيات من قصيدة عامر السابقة، انظر الحاشية السابقة. القعساء: الثابتة التي لا تتزحزح. خطم واختطم (واحد): وهو أن يضر خَطْمه، أي أنْفه. يطدون: يمسكون.

١٢ - ديوان عنترة، ص ١٦٣ والزوزني . شرح المعلقات السبع، ص ٢٧٢ . وأبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص ٩٦ . وابن منظور، لسان العرب (مادة دلم). وقيل: «العرب تسمي الأعداء ديلماً، لأن الديلم صنف من أعدائها». الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ٢٧٣. الدحرضان: ماءان هما دحرض ووسيع، وثناهما على التغليب. الزوراء: المائلة.

١٣ - العمدة، ٢: ٢١٨، وانظر حاشية (٤٦) . وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١:٥٨٩.

١٤ - انظر تاريخ الطبري ٢: ١٩٣ - ٢١٢ وابن الأثير، الكامل في التاريخ ١:٤٨٢. وابن رشيق، العمدة ٢: ٢١٧ - ٢١٨ . وابن عبد ربه، العقد الفريد، ٥:٢٦٢. وذوقار: موضع على مقربة من الكوفة، جرت فيه وقعة باسمه في العام الذي بعث فيه الرسول صلى الله عليه وسلم سنة ١٣ ق. هـ/ ٦١٠ م. انظر ما ورد عنه في (ياقوت الحموي - معجم البلدان - قار).

١٥ - تاريخ الطبري، ٢: ١٩٣ و ٢٠٧ والعقد الفريد، ٥: ٢٦٢ . والكامل في التاريخ، ١: ٤٨٢ - ٢٨٣.

١٦ - عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، ص ٤١.

١٧ - سورة فصلت ٤١: ٣.

١٨ و ١٩ - عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، ص ٤٢.

٢٠ - انظر قوله تعالى في سورة فصلت ٤١: الآية ٤٤، وبهذه الآية يكون مجموع المرات التي وردت فيها كلمة (عرب) إحدى عشرة مرة.

٢١ - الجاحظ، البيان والتبيين، ص ٢٢٩.

٢٢ - ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ١٦٢.

٢٣ - عمرو بن الأهتم وقيس بن عاصم ابنا عم، قدما على الرسول صلى الله عليه وسلم السنة الثامنة للهجرة، ثم تنازعا عنده، فانشد عمرو هذا الشعر، فنهاهما عن هذا التلاحي، وافهمهما أن الإسلام اغرق العصبيات كلها.

انظر ابو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٤: ٨٧ - ٨٨ . وعمرو بن الأهتم، شعر الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم، ص ٨٢.

٢٤ - انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ١٦.

٢٥ - المفضل الضبي، المفضليات، ص ٣٢٦ ق ٩٣. اليفاع: المرتفع. نهشل وعطارد؛ من بطون تميم. غَلْث: صفة من قولهم «غلث الزند: أي لم يُوْرِ ناراً»؛ كناية عن ضالة النسب، ومثله كاسد، فهو مأخوذ من بيع السلع؛ أي أنها بارت ولم تنفق

في السوق.

٢٦ - ديوان عمرو بن كلثوم، ص ٨٢ . والتبريزي، شرح القصائد العشر، ص ٣٥١. الذِّمار: ما يجب على الرجل حفظه من الشرف، وحماية الجار، وطلب الثأر وغيره.

٢٧ - المفضل الضبي، المفضليات، ص ١٥٧ ق ٣٠.

النهدة: المرتفعة الخَلْق. الحُوَّة: الخضرة؛ أي يميل اللون إلى الخضرة لشدة السواد، وهي صفة محمودة في الخيل.

٢٨ - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ١:١٠٠.

٢٩ - ابن الشجري، الحماسة الشجرية، ١: ٨٦ - ٨٧.

نهد المراكل: أراد فرساً جسيماً مشرفاً ضخم الجنبين. الأقراب: جمع قُرْب، وهو الخاصرة. البَلَق: أي فيه سواد وبياض. تضجع عنها: قصرَّ في الأمر وعجز عنه.

٣٠ - ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٣٠.

٣١ - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

٣٢ - انظر مقالتنا: «ظاهرة الانتماء في القصيدة الجاهلية» التراث العربي؛ ع ٤٤.

٣٣ - ديوان عامر بن الطفيل، ص ١٣٥. الحزوم: جمع الحزم، وهو الغليظ المرتفع من الأرض.

٣٤ - عروة بن الورد، ديوان عروة . والسموءل، ص ٤٥، والأغاني، ٣:٧٥. الندي: مجلس القوم.

٣٥ - الأغاني، ٣: ٧٥.

٣٦ - سورة الأنبياء ٢١: ٣٠.

٣٧ - الغيث: المطر والكلأ؛ وقيل: الأصل المطر، ثم سمي ما ينبت به غيثاً. (اللسان - غيث).

٣٨ - انظر كتابنا: الحيوان في الشعر الجاهلي، ص ٣٦ فما بعدها.

٣٩ - ديوان امرىء القيس، ص ٢٥ . والزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ١٢٨.

البعاع: متاع الرجل وحاجاته، والقى بعاعه: أي ثقله، وهنا أراد (القى السحاب بعاعه) أي ثقله، وثقل السحاب مطره (اللسان - بعع). والغبيط: أكمة قد انخفض وسطها وارتفع طرفاها. العيياب، جمع عيبة: الثياب.

٤٠ - التبريزي، شرح القصائد العشر، ص ٣٥٩ . وديوان عمرو بن كلثوم، ص ٩٠، على خلاف في الرواية.

٤١ - انظر الأصفهاني، الأغاني ١٧: ١٩٠ فما بعدها.

٤٢ - انظر الأغاني، ١٧: ١٩٠ فما بعدها، وعمر فروخ، تاريخ الجاهلية، ص ١٣٢ و١٣٧.

٤٣ - ديوان زهير بن أبي سلمى، ص ٢٩ . وجمهرة أشعار العرب، ص ٤٨ - ٤٩. والزوزني، شرح المعلقات السبع - عدا البيت الأول - ص ١٨٤ - ١٨٥.

ساعيا غيظ: أراد بهما الحارث بن عوف وهرم بن سنان. تبزل: تشقق. السلم: الصلح والوئام. المعروف: الخير، أي لجم الشر. العقوق: العصيان. المأثم: الإثم. العليا: تأنيث الأعلى. هديتما: دعاء لهما.

٤٤ - كان العرب لا يتقاتلون في الأشهر الحرم، وهو اتفاق عام بين القبائل تعظيماً لهذه الأشهر.. وهذا شكل من أشكال التوحد في القيم الدينية.. ولو وقع الاقتتال فيها فإنه مخالفة صريحة منهم لأمور مقدسة، لهذا سموا الحروب التي تقع في تلك الأشهر باسم الفجار.. وهذا اتفاق آخر دون أن يعقدوا مؤتمراً يصوغون فيه هذا الاتفاق أو ذاك. انظر الكامل في التاريخ، ١: ٥٨٨ - ٥٩٠.

٤٥ - انظر الكامل في التاريخ، ١: ٦٧٦ - ٦٨٠ والعمدة، ٢: ٢١٨ - ٢١٩ . والمسعودي، مروج الذهب، ٢: ٢٧٦ فما بعد.

٤٦ - ابن منقذ، لباب الآداب، ص ١٨١،. وانظر الأغاني، ٨: ٢٤٣.

٤٧ - شرح المعلقات السبع، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ . والتبريزي، شرح القصائد العشر، ص ٣٦٢ - ٣٦٤ . وديوان عمرو بن كلثوم، ص ٨٦ - ٨٨.

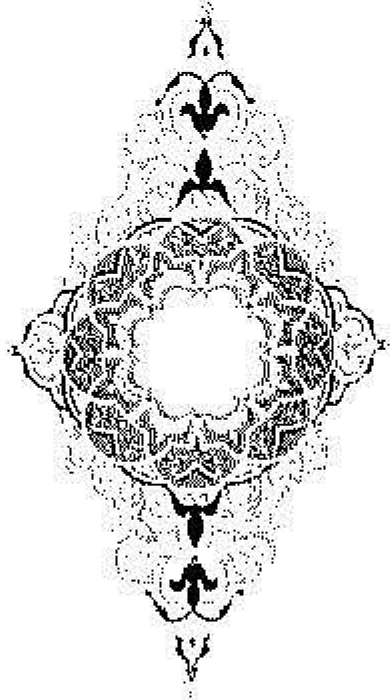
البيض: أراد النساء. الحسان: أراد أنهن جميلات، وهذا أدعى للحفاظ عليهن. يقتن: يطعمن، من القوت: وهو الإطعام بقدر الحاجة. تمنعوننا: تحموننا. القُلِيْن والقلون: جمع مفرده قُلَة؛ وهي عود صغير ينصب ويُضْرَب بعود أكبر يدعى مُقْلى أو مُقْلاء فيطير الصغير في علو، وارتفاع.

٤٨ - الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص ٢٥٦.

٤٩ - انظر كتابنا: الرثاء في الجاهلية والإسلام، ص ٩١.

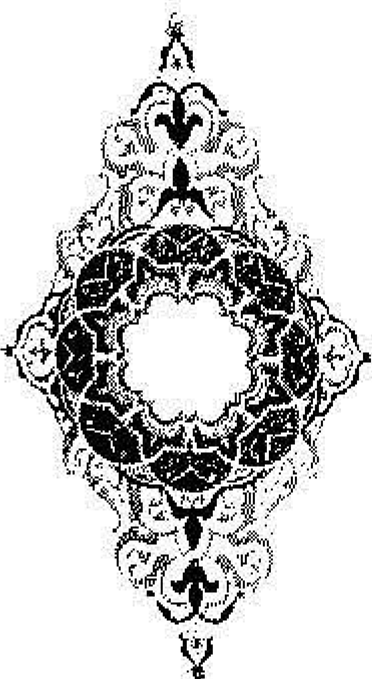
٥٠ - شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، ١: ٢١٧. وكتابنا: الرثاء في الجاهلية والإسلام، ص ١٤٩.

في البيت الأول تبرز كبشة قبول عمرو بديَة أخيه، وكأنه آثر الطعام على الكرامة.. ولهذا تزهد قومها في فعله. أتديتم: قبلتم الدية. المصلم: المقطوع الأذن من أصلها، والنعام هكذا خلقة. وأرادت: إذا قبلتم الدية فاجعلوا آذانكم مجدعة كالنعام ذلة ومهانة وضعفاً.



المصادر والمراجع

- ابن الأثير . الكامل في التاريخ . بيروت: دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٥.
- ابن رشيق . العمدة، تـ محيي الدين عبدالحميد . ـ ط ٤ . بيروت : دار الجيل، ١٩٧٢.
- ابن الشجري . الحماسة الشجرية، تـ عبدالمعين ملوحي وأسماء الحمصي . دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٧٠.
- ابن عبد ربه . العقد الفريد . شرحه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري . ـ ط ٢ . القاهرة : مطبعة التأليف والنشر، ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م.
- ابن منظور . لسان العرب . بيروت : دار صادر، د.ت.
- ابن منقذ . لباب الآداب . تـ أحمد شاكر . القاهرة : المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٥.
- ابن هشام . السيرة النبوية . تـ مصطفى السقا . بيروت : دار إحياء التراث العربي، د.ت. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
- أبو زيد القرشي . جمهرة أشعار العرب . بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م. نسخة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٠٨ هـ.
- أبو الفرج الأصفهاني . الأغاني . بيروت : دار إحياء التراث العربي، د.ت.، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية والهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أرسطو . كتاب أرسطو طاليس في الشعر . تـ شكري محمد عياد . القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م.
- امرؤ القيس . ديوان امرىء القيس . تـ محمد أبو الفضل إبراهيم . ـ ط ٤ . القاهرة : دار المعارف بمصر، ١٩٨٤.
- التبريزي . شرح القصائد العشر . تـ فخر الدين قباوة . ـ ط٢ . حلب : دار الأصمعي، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م.
- الجاحظ . البيان والتبيين . تـ فوزي عطوي . بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب، د.ت.
- جمعة، حسين :
  ١ - الرثاء في الجاهلية والإسلام . دمشق : دار معد للنشر والتوزيع، ١٩٩١.
  ٢ - الحيوان في الشعر الجاهلي . دمشق: دار دانية للطباعة والنشر، ١٩٨٩.
  ٣ - الانتماء والانعتاق في القصيدة الجاهلية . التراث العربي . دمشق : اتحاد الكتاب العرب، ع ٣٢.
  ٤ - الانتماء في القصيدة الجاهلية . التراث العربي . دمشق : اتحاد الكتاب العرب، ع ٤٤.
- دريد بن الصمة . ديوان دريد بن الصمة، حققه وجمعه محمد خير البقاعي . دمشق : دار قتيبة، ١٩٨١.
- زهير بن أبي سلمى:
  ١ - شرح ديوان زهير بن أبي سلمى . الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.
  ٢ - شرح شعر زهير بن أبي سلمى، تـ فخرالدين قباوة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م.
- الزوزني . شرح المعلقات السبع . ضبطه محمد علي حمدالله . دمشق : المطبعة التعاونية، ١٩٦٣.
- الطبري . تاريخ الرسل والملوك (المعروف بتاريخ الطبري) . تـ محمد أبو الفضل إبراهيم . ـ ط ٤ . القاهرة : دار المعارف بمصر، د.ت.
- عامر بن الطفيل . ديوان عامر بن الطفيل . تـ كرم البستاني . بيروت : دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣ م.
- عروة بن الورد . ديوانا عروة والسموءل . تـ كرم البستاني . بيروت : دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.
- عمرو بن الأهتم . شعر الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم . تـ سعود محمود عبد الجابر . بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.
- عمرو بن كلثوم . ديوان عمرو بن كلثوم . تـ إميل بديع يعقوب . بيروت : دار الكتاب العربي، ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م.
- عنترة بن شداد . شرح ديوان عنترة، الخطيب التبريزي . قدم له مجيد طراد . بيروت : دار الكتاب العربي، ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.
- فروخ، عمر . تاريخ الجاهلية . ـ ط ٢ . بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٨٤.
- المرزوقي . شرح ديوان الحماسة (حماسة أبي تمام) . نشر بعناية أحمد أمين وعبدالسلام هارون . ـ ط ٢ . القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م.
- المسعودي . مروج الذهب . تـ محمد محيي الدين عبد الحميد . ـ ط ٤ . القاهرة : المطبعة التجارية الكبرى بمصر، ١٩٦٤.
- المفضل الضبي . المفضليات . تـ أحمد شاكر وعبد السلام هارون . ـ ط ٥ . القاهرة : دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.
- ياقوت الحموي . معجم البلدان . بيروت : دار بيروت للطباعة ودار صادر، ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.



المقايسة النقدية قبل القاضي الجرجاني

"القياس عند الضرورة"

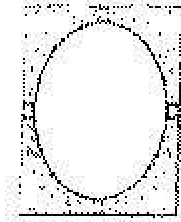
(الإمام الشافعي)

إن هذا القياس في كلّ أمرٍ
عند أهل العقول كالميزان

(اليزيدي النحوي)

الدكتور يوسف بكّار
جامعة اليرموك إربد - الأردن

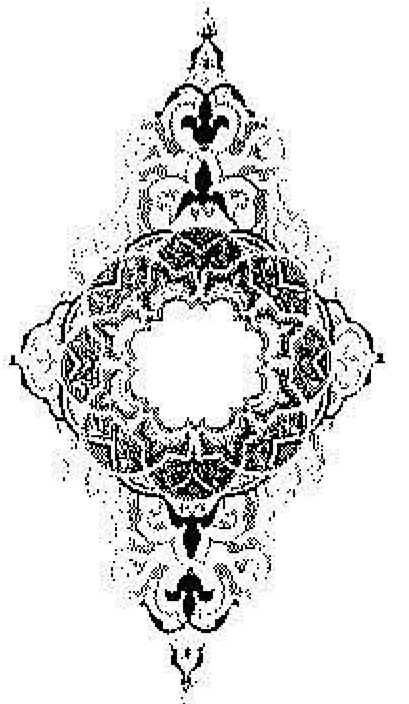
المقايسة لغةً من قاس الشيء إذا قدّره على مثاله، وهي مفاعلة من القياس[1]، واصطلاحاً حَمْل معلومٍ على معلوم في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما[2]، أو التسوية في الحكم بين أصل وفرع لمشابهة بينهم[3].



والمقايسة/ القياس من المصطلحات المشتركة بين غير ما علم من علوم العربية، ولا سيما علوم الدين[4]، وعدد من علوم اللغة العربية كاللغة والنحو[5]. وليس بدْعاً، والأمر كذلك، أن يتسرب هذا المصطلح إلى النقد الأدبي فيصبح مبدأ فيه.

والمقايسة حيث كانت وعلى الرغم من اختلاف الآراء فيها عند الأصوليين خاصة تظل ضرباً من الاجتهاد[6]، يُفزع إليه عند الضرورة تخلصاً من مأزقٍ ما وحلاً لمشكلة من المشكلات وتخريجاً لقضيةٍ من القضايا، وما أكثر هذه الأمور في مناحي الحياة كافة.

يرى الأستاذ إحسان عبّاس أن المقايسة هي المبدأ الكبير في نقد القاضي



الجرجاني[٧] إنّ هذا لصحيح، بيد أن مبدأ المقايسة عرفه نفر من النقاد قبل القاضي، وكان عند بعضهم مبدأً كبيراً، وإن يكنْ موجزاً ومكثّفاً. فأبو بكر الصولي انطلق فيه دفاعاً عن شاعره أبي تمّام من النقطة نفسها التي انبرى منها القاضي للتوسط توسطاً دفاعياً انتصارياً عن شاعره المتنبي، مما يغريني بأن أزعم أن مبدأ المقايسة في وضوحه عند هذين الناقدين كان خدمة كبيرة للشاعرين.

لقد هبّ أبو بكر الصّولي (- ٣٣٥ أو ٣٣٦ هـ) هبّة كبيرة ليدافع، بمبدأ المقايسة، عن أبي تمام دفاعاً شخصياً في ما وجّه إليه من ضعف العقيدة، ودفاعاً فنيّاً في ما أُخذ عليه في شعره.

عُرف الصّولي، كغيره من أكثر القدماء، بثقافته الموسوعيّة التكاملية، فكان - فضلاً عن أنه شاعر من الشعراء العلماء وراو وصاحب معرفة واسعة بالشعر والدواوين واللغة والنحو والبلاغة والموسيقى والغناء والتاريخ - ذا مشاركة في العلوم الدينية؛ إذ برّز في رواية الحديث، وألّف في علوم القرآن. وآثارها جميعاً جلية في تواليفه[٨].

لماذا تصدّى الصولي للدفاع عن أبي تمام أولاً، ثم اهتمّ بأخباره وشعره فشرح ديوانه وكتب «أخبار أبي تمّام»؟

لقد كانت مجاراة مزاحم بن فاتك له، في آخر لقاء لهما في أمر أبي تمّام وعجبه «من افتراق آراء الناس فيه»[٩] بين مادح وقادح، هي التي قوّت من عزمه وحرّضته على «تبيين فضله، والردّ على من جَهلَ الحقّ فيه»[١٠].

يرى الصّولي، بدءاً، أن نقّاد أبي تمّام فريقان:

الأول - وهو الأكثر - أنصار يوفّونه حقّه ويحلّونه «موضعه من الرتبة»، ومنهم من «يلحقه بمن تقدّمه»، وفيهم من يفرط «فيجعله نسيج وحده وسابقاً لا مساويَ له»، وهؤلاء إمّا من «المقدّم في علم الشعر وتمييز الكلام» أو «الكامل من أهل النظم والنثر».

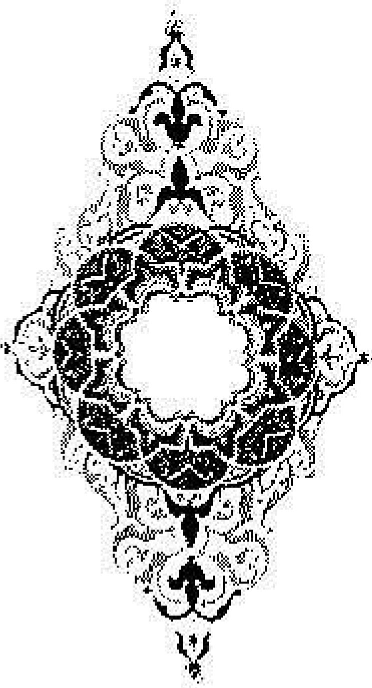
والآخر، قوم «يعيبونه، ويطعنون في كثيرٍ من شعره، ويسندون ذلك إلى بعض العلماء، ويقولونه بالتقليد والادّعاء، إذْ لم يصحّ فيه دليل، ولا أجابتهم إليه حجّة»[١١]. وهذا الصنف هو الذي يجعل نقده لأبي تمام «سبباً لنباهةٍ، واستجلاباً لمعرفة، إذ كان ساقطاً خاملاً..»[١٢]، وهم الذين كانوا مدار أمنيته الساخرة «وليت أبا تمام مُني بعيبِ مَنْ يجلُّ في علم الشعر قَدْرُه، أو يَحْسُن به، ولكنه مُني بمن لا يعرف جيداً ولا ينكر رديئاً إلاّ بالادّعاء..»[١٣].

بعد هذا الكشف، يقول الصولي «وإنما أجريت هذا لئلا يَجْسُر على الحكم على الشعراء وتمييز ألفاظهم، والحكم بالجيد والرديء لهم، مَنْ لم يكن أعلم الناس بالكلام منظومه ومنثوره، وأقدر الناس على شيءٍ متى أراده منه، وأحفظهم لأخذ الشعراء، وأعلمهم بمغازيهم ومقصدهم»[١٤].

إذا ما أنعمنا النظر في هذا وحاولنا تلمّس مثله عند القاضي الجرجاني (- ٣٩٢ هـ)، نجد أن نقاد المتنبي عنده فريقان كذلك[١٥]:

الأول «مطنب في تقريظه، منقطع إليه بجملته.. يتلقّى مناقبه إذا ذُكرت بالتعظيم، ويُشيع محاسنه إذا حُكيت بالتفخيم.. ويميل على من عابه بالزراية والتقصير..».

والآخر «عائب يروم إزالته عن رتبته..



ويحاول حطّه عن منزلةٍ بوّأه إيّاها أدبه، فهو يجتهد في إخفاء فضائله، وإظهار معايبه، وتتبّع سقطاته، وإذاعة غفلاته».

وكلا الفريقين عنده «إما ظالم له أو للأدب فيه»، في حين قال الصولي في نقاد أبي تمام[16]: «..ورأيت مع ذلك الصنفين جميعاً، وما يتضمن أحد منهم القيام بشعره، والتبيين لمراده، بل لا يجْسُر على إنشاد قصيدة واحدة له، إذ كانت تهجم.. به على خيرٍ لم يَرْوه، ومَثَلٍ لم يسمعه، ومعنىً لم يعرف مثله».

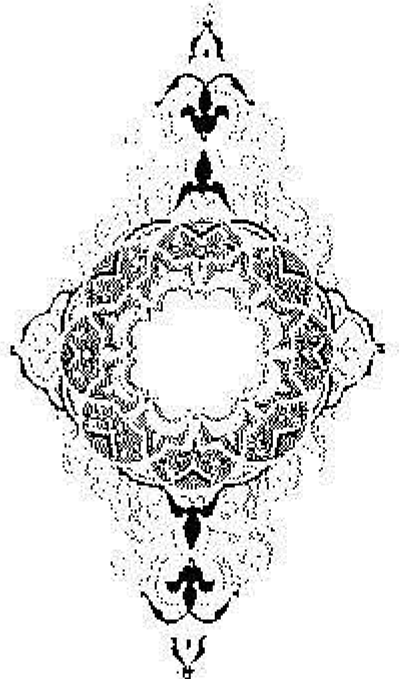
وهذا وجه من وجوه تباهي الصولي واعتزازه بنفسه، ومسوّغ لتعهده مهمة تتبع أخبار أبي تمّام وتقصّيها والعناية بشعره وشرحه[17].

وقبل أن يرفع القاضي راية[18] «أي الرجال المهذّب.. وأيّ عالم سَمِعْتَ به لم يزلَّ ويغلط، أو شاعر انتهى إليكَ ذكره لم يَهْفُ ولم يسقط؟» في «توسطه» وتزعمه فريق أهل «الاعتذار» الذي رأى أن المتنبي «أولى به من الانتصار»، وإنْ لم يفارق الانتصار له، لأنه «جانب من العدل»[19] عنده، قبل كلّ هذا تنكبّ الصولي جادة المبدأ نفسه، فقال[20] «ومن الكامل في شيء حتى لا يجوز عليه خطأ فيه، إلاّ ما يتوهمه من لا عقل له؟»، وقال[21] «ولو وهم أبو تمام في بعض شعره أو قصّر في شيءٍ منه، لما كان من ذلك مستحقاً أن يبطل إحسانه، كما أنه قد عاب العلماء على امرىء القيس ومن دونه من الشعراء القدماء والمحدثين أشياء كثيرة أخطأوا الوصف فيها، وغير ذلك مما يطول شرحه، فما سقطتْ بذلك مراتبهم! فكيف خصّ أبو تمّام وحده بذلك لولا شدة التعصب وغلبة الجهل؟»، وقال[22]: «ولو عرف هؤلاء ما أنكره الناس على الشعراء الحذّاق من القدماء والمحدثين لكثُر حتى يقلّ عندهم ما عابوه على أبي تمام إذا اعتقدوا الإنصاف ونظروا بعينه»، وقال[23]: «وقد كان الشعراء قبل أبي تمام يبدعون في البيت والبيتين من القصيدة، فيعتدّ بذلك لهم من أجل الإحسان، وأبو تمام أخذ نفسه وسام طبعه أن يبدع في أكثر شعره، فلعمري لقد فعل وأحسن، ولو قصّر في قليل - وما قصّر! - لغرق ذلك في بحور إحسانه».

هل خرج القاضي عمّا في أقوال الصولي هذه حين قال مثلاً[24]: «ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية فانظر، هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائبٍ القدح فيه، إمّا في لفظه ونظمه، أو ترتيبه وتقسيمه، أو معناه، أو إعرابه؟»، وقال[25]: «خبّرني عمّن تعظّمه من أوائل الشعراء، ومن تفتتح به طبقات المحدثين، هل خلص لك شعر أحدهم من شائبة، وصفا من كَدر ومعابة؟.. فأبو الطيب واحد من الجملة، فكيف خصّ بالظلم من بينها، ورجل من الجماعة فلمَ أُفرد بالحَيْف دونها؟».

كان ذلك في مهاد المقايسة النظري وما تخلّله من إشارات تطبيقيّة، فماذا عن التطبيق الصرّف؟

عرض الصولي لما طُعن على أبي تمام من ضعف العقيدة، إذ قيل: إنه كان «يصلي صلاة خفيفة»، و«ادّعى قوم عليه الكفر، بل حقّقوه، وجعل ذلك سبباً للطعن على شعره، وتقبيح حَسَنِه»[26]، فكان رأيه القاطع «وما ظننت أن كفراً يَنْقُص من شعر، ولا أنّ إيماناً يزيد فيه»، ثم ولج باب المقايسة، وقال[27]: «ولو



كان على حال الديانة لأغْروا من الشعراء بلعن من هو صحيح الكفر، واضح الأمر، ممّن قتله الخلفاء.. بإقرار وبيّنة، وما نقصتْ بذلك رُتب أشعارهم، ولا ذهبت جَوْدتُها، وإنما نقصوا هم في أنفسهم، وشَقُوا بكفرهم».

وهذا وجه من المقايسة صحيح، ولو أن بؤرة مسألة الفصل بين الدين والشعر والأخلاق والشعر وأصولها قديمة في تاريخ النقد العربي. فقد رأى ابن أبي عتيق «لشعر عمر بن أبي ربيعة نَوْطة في القلب، وعُلُوق بالنفس، ودَرَكٌ للحاجة ليس لشعرٍ، وما عُصي الله جلّ وعزّ بشعرٍ أكثر مما عُصي بشعر ابن أبي ربيعة»[٢٨]. ورأى قدامة ابن جعفر[٢٩] «وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب مثلاً رداءته في ذاته».

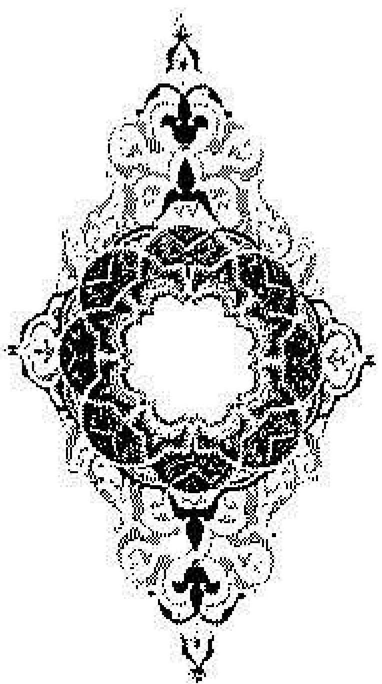
وانتقل الصولي، في مقايسته، من الإطلاق والعموم إلى الحصر والتخصيص المحدّد، فقال[٢٩]: «وكذلك ما ضرّ هؤلاء الأربعة، الذين أجمع العلماء على أنهم أشعر الناس: امرأ القيس والنابغة الذبياني وزهيراً والأعشى، كُفْرهم في شعرهم، وإنما ضرّهم في أنفسهم. ولا رأينا جريراً والفرزدق يتقدّمان الأخطل عند من يقدّمها عليه بإيمانهما وكفره، وإنما تقدُّمُهما بالشعر».

وحين دافع القاضي الجرجاني عما اتهم به المتنبي من ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة، كما تراءت للمنتقدين في أشعار له، لم يزد على أن قال[٣٠] «فلو كانت الديانةُ عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يُمْحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويُحذف ذكره إذا عدّت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر».

وإذا ما وازنّا بين الناقدين في حججهما المقايسية هذه نراهما متفقين اتفاقاً خاطئاً في مقايسة أبي تمّام والمتنبي بالشعراء الجاهليين، ويصدق عليهما معاً مزلق «الإيهام المنطقي» الذي يؤخذ بحقٍّ على القاضي «فلو أن ناقداً قال للجرجاني من موقف مخالف له: أنا لا أطالب الجاهليين بمقاييس دينيّة إسلامية، وهم قد عاشوا قبل الإسلام، ولكنني أُنْكر على المتنبي مثلما أُنكر على أبي نواس أنْ يصدمني أحدهما أو كلاهما في شعوري الديني، لكان موقفه موقفاً طبيعياً منسجماً تمام الانسجام مع مشاعره، ولما صحّ للجرجاني قياس المتنبي على الجاهليين»[٣٢].

لكن الصولي، بمثاله المقايسي الآخر على الفكرة الأساس، مثال جرير والفرزدق والأخطل ينماز عن القاضي في مقايسته المتنبي بأبي نواس ويجوزه، وينجو من أن يؤاخذ بالإيهام المنطقي الذي أُوخذ به القاضي. فمثال القاضي «غير مقنع، لأن ما يصدم المشاعر الدينية أو الوطنية أو العقائدية إجمالاً ليس من قبيل الخطأ في الاستعارة أو الإفراط في الشعر، إذ الأول يتطلب من الناقد جهداً بالغاً للفصل بين مجالين، والثاني يتطلب منه لباقةً في التوجيه والتفسير. وقلَّ في الناس من يستطيع أن يتجرد من علاقاته المبدأية ليباشر الحكم على الشعر من زاوية فنيّة خالصة. فالصدمة في هذا المجال لا تعالج بالمقايسة»[٣٣].

أما مزلق «التعميم»، وهو مزلق آخر من



مزالق المقايسة، فلم يقع فيه الصولي كما وقع فيه القاضي، الذي لم يراعِ في مقايسة أخطاء المتنبي في الألفاظ والمعانيَ بأخطاء الشعراء القدامى، لا مقتضيات «تقعيد النحو» ولا اتساع مجالات الحضارة عمّا كانت عليه في الأعصر الأولى(٣٤). فإذا ما اغتفر لامرىء القيس، مثلاً، قوله «فاليوم أشربْ»(٣٥) (بتسكين الباء) لا يغتفر مثله للمتنبي وأمثاله ممن يُفترض فيهم أنهم عرفوا نحو اللغة وقواعدها بعد تقنينها وتقعيدها، وإذا قال أبو نخيلة «ولم تذق من البقول الفستقا» فجعل الفستق(٣٦) «بقلاً»(٣٧)، وكأنه لم يسمع به، لا يقاس عليه حال المتنبي وغيره من المحدثين الذين اتسعت آفاق الحضارة وتعددت معطياتها في أزمانهم.

ولقد التفت الوحيد البغدادي سعد بن محمد بن عليّ (- ٣٨٥ هـ) أحد شرّاح ديوان المتنبي الذي لمّا يصلْ إلينا، إلى هذا المعنى، فقال(٣٨) «وأمّا الحضري الذي قد قرأ اللغات (اللهجات) وعرف الأشعار، وتأدب، فعليه اختيار الأحسن والأعرف، فإن السامع بشعره، إذا ورد عليه مالا يعرفه أو لم تَجْرِ العادة باستعماله استهجنه وشغله ذلك عن استحسان ما فيه من المعنى. وبالجملة فليس كلّ ما نطقت به العرب ينبغي للشاعر الحاذق أن يودعه شعره، وإن كان قد جاء عن العرب (القدماء)، فإن ذلك لغتُهم، وليس بلغةٍ لمحدث».

ويجبهنا الصولي في الجانب الفني من مقايسته بعدد من الأمثلة في غير ما جانب من جوانب شعر أبي تمام، حسبنا بعضها:

يذكر أن عائبي أبي تمّام استهجنوا وجود «التين والعنب» في قوله من بائيته العموريّة:

تسعونَ ألفاً كآساد الشَرى نَضِجَتْ
أعمارهم قبل نُضْجِ التين والعنبِ

ويردّه قائساً إياه بقول عبد الله بن قيس الرقيّات:

سَقْياً لحُلْوانَ ذي الكروم وما
صنَّف من تينه ومن عنبه

وبما أنشده الفرّاء شاهداً على «مدّ» العنب:

كأنه من ثمر البساتينْ
العِنَباءُ المتنقَى والتينْ

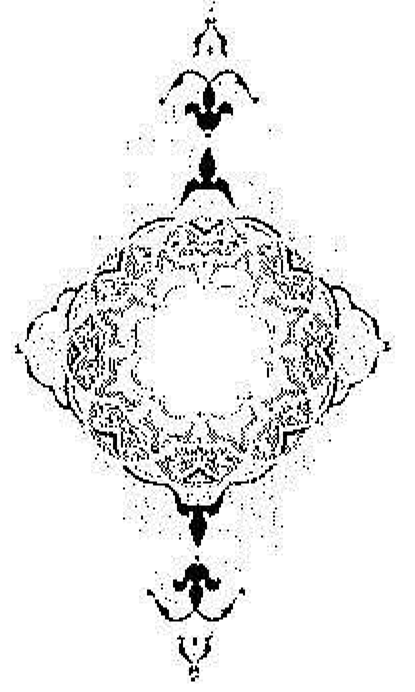
ثم يدعم ردّه بحكاية «جوّ» قصيدة أبي تمّام عامة والبيت المعنيّ خاصة عن أبي مالك عون بن محمد الكندي عن أبيه إذ قال: «غزوت عموريّةَ مع المعتصم، فبلغه أن الروم قالوا، وقد أناخ عليهم: واللهِ إنا لنَرْوي أنه لا يفتح حصننا إلا أولاد الزّنا، وإنْ هؤلاء أقاموا إلى زمان التين والعنب لا يُفْلِت منهم أحد. فبلغ ذلك المعتصم، فقال:

أمّا إلى وقت التين والعنب، فأرجو أن ينصرني الله عزّ وجل قبل ذلك..». قال أبو مالك: «فأظن أبا تمام ذكر هذا المعنى في بيته». وقال الصولي: «وقد سنح لي في صحة هذا الخبر ابتداء أبي تمام به، وقوله:

السيف أصدق أنباءً من الكتب

فكأنه أشار إلى هذا»(٣٨).

واللافت في هذه الحكاية أن الصولي يستحضر بها السياق التاريخي لقصيدة أبي تمام، وهو ما يندرج في دعوة طائفة من نقّاد اليوم إلى تجريب منهج اكتشاف القوانين على الأدب لمعرفة ما يتحكم في ظواهره المختلفة(٣٩). فالنص الأدبي عند هؤلاء - وفيهم إدوارد سعيد - بنية (Structure) وحدث (Event)، البنية تجعل منه عملاً عالمياً



يتجاوز زمانه ومكانه الأصلي، والحدث يربطه بالظروف التاريخية والمحليّة التي ولّدته. والنص الأدبي ليس إنتاجاً اغترابياً، بل امتداد عضوي، ليس إفرازاً مجمّداً، بل إبداعٌ محول[٤٠].

ولا مندوحة للنصّ البنية من أن يدخل التاريخ حدثاً، ثم تتناوله المناهج دون أن تتنافى أو تتعارض. والأدب لا يمكن أن يُفهم فهماً أعمق إلاّ من خلال سياقه التاريخي، لأن الإبداع الأدبي لا يمكن أن يُتذوق إلاّ في ضوء معطيات لغوية وقومية وحضارية وإيديولوجية محددة، بشرط ألا تطغى على مؤرخ الأدب والناقد نزعة المؤرخ الذي يحوّل كل شيء إلى وسائل ووثائق وينسى أو يتناسى القيم الفنية التي هي لبّ عمله وجوهره[٤١].

ومهما يكن، فإن السياق التاريخي للنصّ يظلّ زاوية من زوايا نقدية أربع ينظر منها النقاد إلى الأعمال الإبداعية[٤٢]:

الأولى العلاقة بين العمل الفني وصاحبه، وهي ترتبط بفكرة التعبير(من عبر)، أي عبور شيء من نفس المبدع إلى عمله. ومن هنا يتعقب الناقد طريق العبور من الداخل إلى الخارج فيلتمس المُبْدِع (بكسر الدال) في المُبْدَع (بفتح الدال) انطلاقاً من فلسفة جمالية ترى أن الأعمال الفنية تنطوي على سرّ.

والثانية الاهتمام بالمُبْدَع (بفتح الدال) في معزل عن المُبْدِع (بكسر الدال)، والحفْر فيه لمعرفة نسيجه اللفظي ليس غير.

والثالثة يقف فيها الناقد وكأنه هو نفسه المبدع، فينقد واصفاً تأثره بالذي أمامه، فيجيء نقده كأنه قطعة أدبية.

والأخيرة التي يُنظر منها إلى العمل على أنه انعكاس للمجتمع أو الإيديولوجيا.

ومن أنماط المقايسة الأخرى، وهو نمط تفسيري، ما يذكره الصولي أنه عيب على أبي تمام قوله من قصيدة في رثاء محمد بن حُمَيْد الطائي[٤٣]:

كأنّ بني نبهانَ يومَ وفاته
نُجومُ سماءٍ خرَّ من بينها البدرُ

وحجّة العائبين: «أراد أن يمدحه فهجاه، كأن أهله كانوا خاملين بحياته، فلما مات أضاؤوا بموته.. كان يجب أن يقول كما قال الخُريميّ:

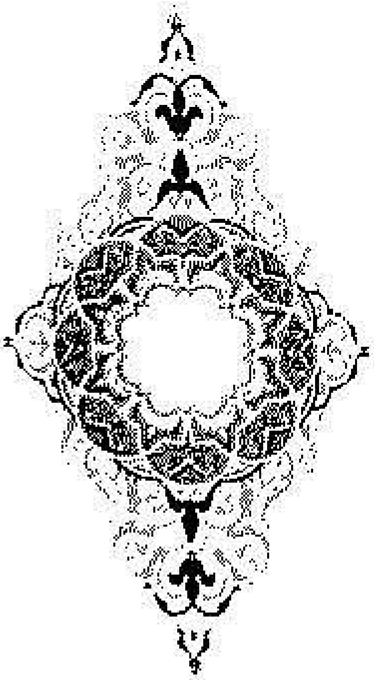
إذا قمرٌ منهم تغوّر أو خَبَا
بدا قمرٌ في جانبِ الأُفق يَلْمَعُ».

أما الصولي فيجيبهم بكلام طويل خلاصته «فأراد أبو تمام تفضيله (المرثي) عليهم وإنْ كانوا أفاضل. وليس ضياء البدر يذهب بالكواكب جملة، ولا ينقُلُ طبعها ولكنّ المستضيء به أبصر من المستضيء بالكواكب، فإذا فقد البدر استضاء بهذه، وهي دونه، فكأنّ أبا تمام قال: إنْ ذهب البدر منهم فقد بقيت فيهم كواكب». ولم يكتف بالتفسير، إنما ردفه بمقايسة معنى بيت أبي تمام بقول النابغة الذّبياني في اعتذارية نعمانيّة:

ألم ترَ أنّ الله أعطاك سُورةً[٤٤]
ترى كلّ مَلْكٍ دونها يتذبذبُ
بأنك شمسٌ والملوكُ كواكبٌ
إذا طَلَعَتْ لم يَبْدُ منهنّ كوكب

وقال «فهذا المعنى الذي غزاه (أراده) أبو تمام، وقد نطق به النابغة بعينه، لأنه اعتذر إلى النعمان من ذهابه إلى آل جَفْنة ولم يذمّهم، ولكنه فضّله عليهم وشكرهم..

وهذا (أي: بأنك شمس..) مفسّر بأشياء



تؤول إلى معنىً واحد، وهو فضلك عليهم كفضل الشمس على الكواكب. وقيل: أراد أنك ما صَلُحْتَ لي لم أحتجْ إلى هؤلاءِ وإنْ كان فيهم فضل، كما أن مَنْ أضاءتْ له الشمس لم يحتجْ إلى انتظار ضوء الكواكب».

وتساءل الصولي تساؤلاً مقايسياً عما عيب على أبي تمام في قوله[45]:

ما زال يهذي بالمواهب دائباً
حتى ظننّا أنّه محمومُ

فقال «فكيف لم يُسْقطوا أبا نواس بقوله في العباس بن عبيد الله بن أبي جعفر:

جُدْتَ بالأموال حتى
قيل : ما هذا صحيح!

والمحموم أحسن حالاً من المجنون، لأن هذا يبرأ فيعود صحيحاً كما كان، والمجنون قلّما يتخلص. فأبو تمام في تشبيهه الإفراط في الإعطاء والبذل بإكثار المحموم، أعذر من أبي نواس إذ شبّهه بفعل المجنون. ولِمَ لَمْ يعيبوا قول الآخر:

بطلٌ تناداه الكُماة كأنه
مما يُدِلّ على الفوارس أحمقُ

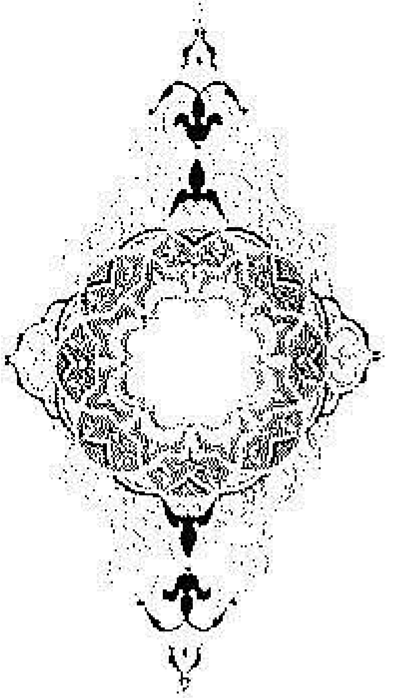
فصيّر إفراطه في شجاعته كفعل الأحمق الذي لا يميّز؟».

وبعد الصولي، نجد المتنبي (- ٣٥٤ هـ)، وكأنه كان علم بما عند سلفه، يتخذ من المقايسة وسيلة يدافع بها عن نفسه وشعره إزاء ما أمطره به الحاتمي من مآخذ ومعايب، ويستشهد عملياً، بأشعار فيها مثل ما أخذه عليه الحاتمي، ويتبعها نظرياً بمثل قوله[46] «فهؤلاء المبرزون في حَلَبات الشعر، السابقون إلى حلو القول ومرّه، والذين وقع الإجماع على تقدمهم في ضروبه وفتحهم ما استغلق من أبوابه، ليس منهم إلاّ من قد طُعن على شعره، ومن أخلّ بالإحسان مع تناصر إحسانه. والكلام كله لا يجري على سنن واحد، ولا يأتي متناصفاً ولا متكافئاً، ولا بدّ من سَقْطةٍ يهفو بها خاطر، وعثرة يزلّ بها لسان. ومَنْ هذا الذي تناسب كلامه، أو سَلِمَ من التتبّع شعره؟ وما أنا ببِدْعٍ منهم، وإذا أنصفت من نفسك ألفيتها محجوجة»، وقوله[47] لمّا ادّعى الحاتمي عليه السّرق: «أما ما نعيته عليّ من السّرق فما يدريك أنيّ اعتمدته، وكلام العرب آخذٌ بعضه برقاب بعض، وآخذ بعضه من بعض، والمعاني تعتلج في الصدور، وتخطر للمتقدم تارةً وللمتأخر أخرى، والألفاظ مشتركة مباحة... وبعد، فمن هذا الذي تعرّى من الاتّباع، وتفرّد بالاختراع والابتداع؟ لا أعلم شاعراً جاهلياً ولا إسلامياً إلا وقد احتذى واقتفى، واجتذب واجتلب».

وشملت مقايسات المتنبي الصورة الفنية كذلك؛ والمثال الآتي يجمع بين التنظير والتطبيق، ويشي بإيمان الحاتمي نفسه (- ٣٨٨ هـ) بالمقايسة مبدأً نقدياً، لكنْ على النحو الذي لا يخرج عن مبادئ عمود الشعر العربي وقواعده. لقد خطأ المتنبي في قوله في سيف الدولة[48]:

أليس عجيباً أن وصفك مُعْجِزٌ
وأن ظنوني ، في معاليك تَظْلَعُ

وقال: «استعرَت الظّلع لظنونك، وهي استعارة قبيحة، وتعجّبت في غير مُتعجَّبٍ منه، لأن من أعجز وصفه لم يستنكر قصور الظنون وتحيّرها في معاليه؟» واتهمه بأنه أخذه من قول أبي تمام الآتي وأفسده:



تَرقَّتْ مناه طوْد عــزٍّ لو ارتقتْ
به الريح فـتْـراً لانثنتْ وهي ظالع

فـأجـابه المتنبي: «إنما جـريت على عـادة العـرب في الاسـتـعـارة». وردّ عليـه الحـاتمي «أجل إلا أنها استعارة إذا لم يكن موقعها في البيان فوق موقع الحقيقة لم تكن استعارة لطيفـة». وأضـاف بعـد أن تلا على الشـاعـر درساً في الاستعارة وأقسامها: «والاستعارة التي استعرتها منافية هذه الأقسام الثلاثة، من أجل أنه ليس للظن فعل حقيقي استعرت الظلع موضـعـه. وإنما يقـال ظنّ عـازب، وظنٌ كـاذب، وظنّ مـصـيب. وهذه كلهـا اسـتـعـارات واقعة. ولم يُسمع من شاعر فصيح ولا عربي صريح: ظنّ ظالع. واستعارة الظلع للريح وإن كـانت بعيـدة أولى وأقرب، من أجل أنه يقـال: ريح حـسـرى، وريح مـريضـة يُراد كـلالُهـا ونقصان هبوبها، فجاز أن يوضع مكان الكلال الظلْع، لأنه من جنس قصور الهبوب».

وأما أبو الفتح عثمان بن جنيّ (- ٣٩٢ هـ) معاصر القاضي الجرجاني وتلميذ أبي عليّ الفـارسي فلم يغب عنه مـبدأ المقـايسـة، وهو يشرح ديوان المتنبي، وليس ببعيد، فضلاً عن أنه اللغوي والنحوي، أن يكون حذا فيه حذو أستاذيه المتنبي وأبي علي الفارسي[٤٩].

فـأما المتنبي، فقد كان بينه وبين ابن جني، كما يقول الأخير «وكيد مودّة ومُسْتحصد شُبْكة»[٥٠] وكان يقرأ عليه ديوانه ويسأله عن أشياء ومعانٍ كانت تعرض في شعره[٥١].

أمـا أبو علي فـتـتلمذ عليه ابن جني وكـان يذاكره في بعض شـعـر المتنبي[٥٢]. ويذكر ابن جني أنه سـأله في مـوضـوع المقـايسـة[٥٣]: أيجوز لنا (المحدثين) في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب (القدماء)؟ فأجاب: «كما جاز أن نقيس منثورنا على منثورهم، كذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم. فما أجازته الضـرورة لهم أجازته لنا، وما حظرته عليـهم حظرته علينا، وإذا كـان كـذلك فـمـا كـان من أحـسـن ضـروراتهم، فليكن من أحـسـن ضروراتنا، وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا، وما بين ذلك بين ذلك».

ويُرجّح أن القـاضي الجرجـاني اطّلع على شرح ابن جني، لأنه استشهد من شعر المتنبي ببعض ما استشهد به ابن جني، واعتذر عن بعضها بما اعتذر به[٥٤].

المهم أن ابن جني امتطى صـهـوة المقايسة للاعتذار عمّا يستوجب الاعتذار في شعر المتنبي. أورد قول المتنبي:

أزِلْ حسدَ الحُسّاد عنّي بكبتـهم
فـأنتَ الذي صيّـرتَهم لي حُسَّدا

وقال فيه وفي أشباهه[٥٥]:

«كان الوجه أن يقول: فـأنت الذي صيّرهم ليعود ضمير الذي إليه على لفظة الغيبة، لأن «الذي» إنما وقع في الكلام توصّلاً إلى وصف المعارف بالجُمل، كأنه قال: «أنت الذي صيّر»، ولكن جاز «صيّرت» لمّا تقدم «أنت» فحمله على المعنى، وهو ضعيف مع ذلك.. على أن مثله في الشعر كثير.

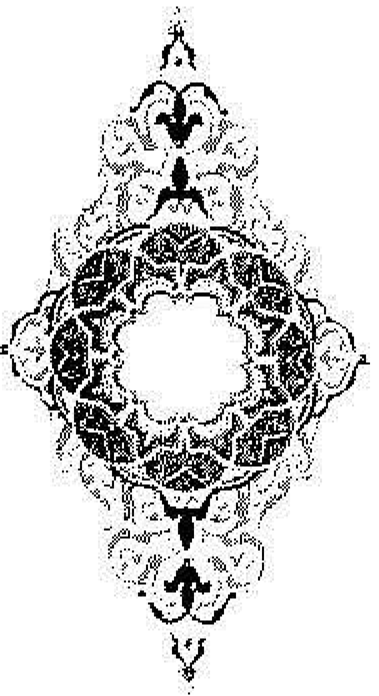
ومثله قول المجنون:

وأنتَ الذي ما مِنْ صديقٍ ولا عدىً
يرى نِضْو ما أبقيت إلا أوى ليا

وقول كثّير عزّة:

وأنتِ التي حبّبْتِ كلَّ قصيرةٍ
إليَّ، ولم يشعر بذاك القصائرُ

وأخذ على المتنبي استعمال «فانهوى» في



بيته[٥٦]:

وألْحَقْن بالصُّفْصاف سابور[٥٧] فانهوى
وذاق الرّدى أهلاهما والجلامدُ

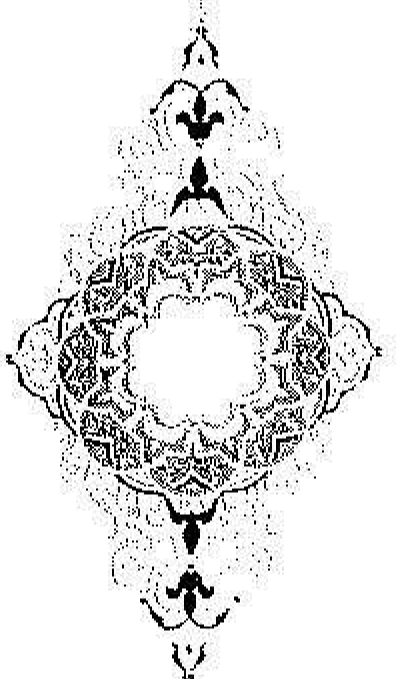
وقال «وانهوى غريبة في القياس، لأن انفعل إنما يُبنى في الأمر الشائع مما الثلاثي منه متعدٍ، وهو غير متعدٍ، فمن ها هنا غرب، وأنشد سيبويه ليزيد بن أم الحكم:

وكم موطن لولاي طِحْتَ كما انهوى
بأجرامه من قُلَّة النيق مُنْهوي

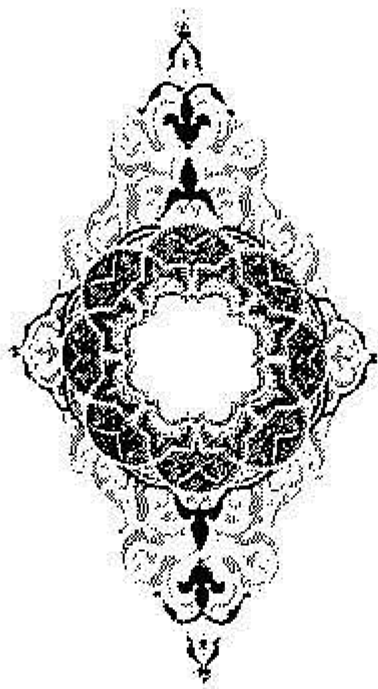
والأهم في أمر ابن جني أنه سبق القاضي إلى أن يكون من أهل الاعتراف والانتصار والاعتذار، فهو يعترف بما دلف إلى شعر المتنبي من معايب ويعتذر عنها انتصاراً له، لأن المتنبي[٥٨] «كان من الجِدّ فيما يعانيه، ولزوم طريقة أهل العلم فيما يقوله ويحكيه.. وإنْ كان في بعض ألفاظه تعسّف عن القصد في صناعة الإعراب من ارتكاب شاذّ وحَمْل على نادره، فعن غير جهل كان منه ولا قصورٍ عن اختيار الوجه الأعرف له».

الحواشي

١ – لسان العرب، قيس.
٢ – راجع : الآمدي، سيف الدين . الإحكام في أصول الأحكام . تـ إبراهيم العجوز (بيروت : دار الكتب العلمية) ٣:١٦٧.
٣ – جمال الدين، مصطفى . القياس حقيقته وحجيّته (النجف : مطبعة النعمان، ١٩٧٢) ص ٥٧ و١٥٨.
٤ – راجع مثلاً :
– جمال الدين، مصطفى . القياس حقيقته وحجيّته.
– الأشقر، عمر سليمان . القياس بين مؤيديه ومعارضيه . الكويت : الدار السلفية، ١٩٧٩.
– فرغلي، محمد محمود . بحوث في القياس . القاهرة : مطبعة الجبلاوي، ١٩٨٣.
– أبو المكارم، عبد الحميد . بحوث في الإجماع والقياس عند الأصوليين، ١٩٧٨.
٥ – راجع مثلاً :
– حسين، محمد الخضر . القياس في اللغة العربية . ط٢ . بيروت : دار الحداثة، ١٩٨٣.
– إلياس، منى . القياس في النحو . دمشق : دار الفكر، ١٩٨٥.
٦ – الأشقر، عمر . القياس بين مؤيديه ومعارضيه، ص ٧٨.
٧ – تاريخ النقد الأدبي عند العرب (عمّان : دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٣٠٩.
٨ – راجع : ناصر حسين، صبحي . أبو بكر الصولي ناقداً، ومصادره (بغداد : دار الجاحظ، ١٩٧٥) ص ٢٧ – ٣٥ و٤٧ – ٥٤.
٩ – أخبار أبي تمام . رسالة الصولي إلى مزاحم بن فاتك . تـ خليل عساكر وزملائه . بيروت : المكتب التجاري.
١٠ – المصدر ذاته، ص ٥.
١١ – المصدر ذاته، ص ٤.
١٢ – المصدر ذاته، ص ٢٨.
١٣ – المصدر ذاته، ص ٣٨.
١٤ – المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.
١٥ – الوساطة بين المتنبي وخصومه . تـ محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي ، ط ٣ (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية) ص ٣.
١٦ – أخبار أبي تمام، ص ٤.
١٧ – المصدر ذاته، ص ٥.



١٨ - الوساطة، ص ٤.
١٩ - المصدر ذاته، ص ٣.
٢٠ - أخبار أبي تمام، ص ٣٨.
٢١ - المصدر ذاته، ص ٣٢.
٢٢ - المصدر ذاته، ص ٣٧.
٢٣ - المصدر ذاته، ص ٣٨.
٢٤ - الوساطة، ص ٤.
٢٥ - المصدر ذاته، ص ٥٣.
٢٦ - أخبار أبي تمام، ص ١٧٢.
٢٧ - المصدر ذاته، ص ١٧٣.
٢٨ - الأصفهاني، أبو الفرج . الأغاني . القاهرة : مصورة دار الكتب، ١:١٠٨.
٢٩ - نقد الشعر ١٩ . تـ كمال مصطفى . القاهرة : مكتبة الخانجي . بغداد : مكتبة المثنى، ١٩٦٣.
٣٠ - أخبار أبي تمام، ص ١٧٤.
٣١ - الوساطة، ٦٤.
٣٢ - عباس، إحسان . مصدر سابق، ص ٣١١.
٣٣ - المصدر السابق.
٣٤ - الوساطة، ص ٥.
٣٥ - المصدر ذاته، ص ١٥.
٣٦ - الفستق لفظة فارسيّة معربة عن «پسته».
٣٧ - الفَسْرُ (شرح ديوان أبي الطيب المتنبي لابن جني) . تـ صفاء خلوصي (بغداد : دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٨) ١:١٠٨.
٣٨ - أخبار أبي تمام، ص ٣٠ - ٣٢.
٣٩ - الكتاني، محمد . التاريخ للأدب العربي : تساؤلات ومواقف . مجلة «علامات في النقد الأدبي» . جدة : النادي الأدبي، ج٢، ديسمبر ١٩٩١.
٤٠ - غزول، فريال جبوري . وإدوارد سعيد . العالم والنص والناقد (عرض) . مجلة فصول . مج ٤، ١٩٨٣، ص ١٩١.
٤١ - الكتاني، محمد . المرجع السابق، ص ٧٣ و٧٦.
٤٢ - محمود، زكي نجيب . الفلسفة والنقد الأدبي . فصول، ١٩٨٣، ٤ : ١٥.
٤٣ - أخبار أبي تمام، ص ١٢٥ - ١٣٢.
٤٤ - سورة : منزلة.
٤٥ - المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.
٤٦ - الرسالة الموضحة . تـ محمد يوسف نجم (بيروت : دار صادر ودار بيروت، ١٩٦٥) ص ٨٤ - ٨٥.
٤٧ - المصدر ذاته، ص ١٤٣.
٤٨ - المصدر ذاته، ص ٦٩ - ٧٣.
٤٩ - راجع في علاقة ابن جني بأستاذيه: النجار، محمد علي . مقدمته على كتاب الخصائص ، ط ٢ (بيروت : دار الهدى) ١: ١٦ - ١٣.
٥٠ - الفَسْرُ ١ : ٢٠.
٥١ - المصدر ذاته، ١: ٢٤ و ١٠٨.
٥٢ - المصدر ذاته، ١: ٢٥.
٥٣ - الخصائص، ١: ٣٢٣ - ٣٢٤.
٥٤ - عباس، إحسان، مصدر سابق، ص ٣٠٥.
٥٥ - الفسر، ٢: ٢٦٨ و ٣٤ و ٣٦ (وزارة الثقافة والفنون . بغداد : ١٩٧٨).
٥٦ - المصدر ذاته، ٢: ٢٣٩.
٥٧ - الصفصاف وسابور : حصنان.
٥٨ - الفسر، المقدمة، ١: ٢٠ و ٢٣.



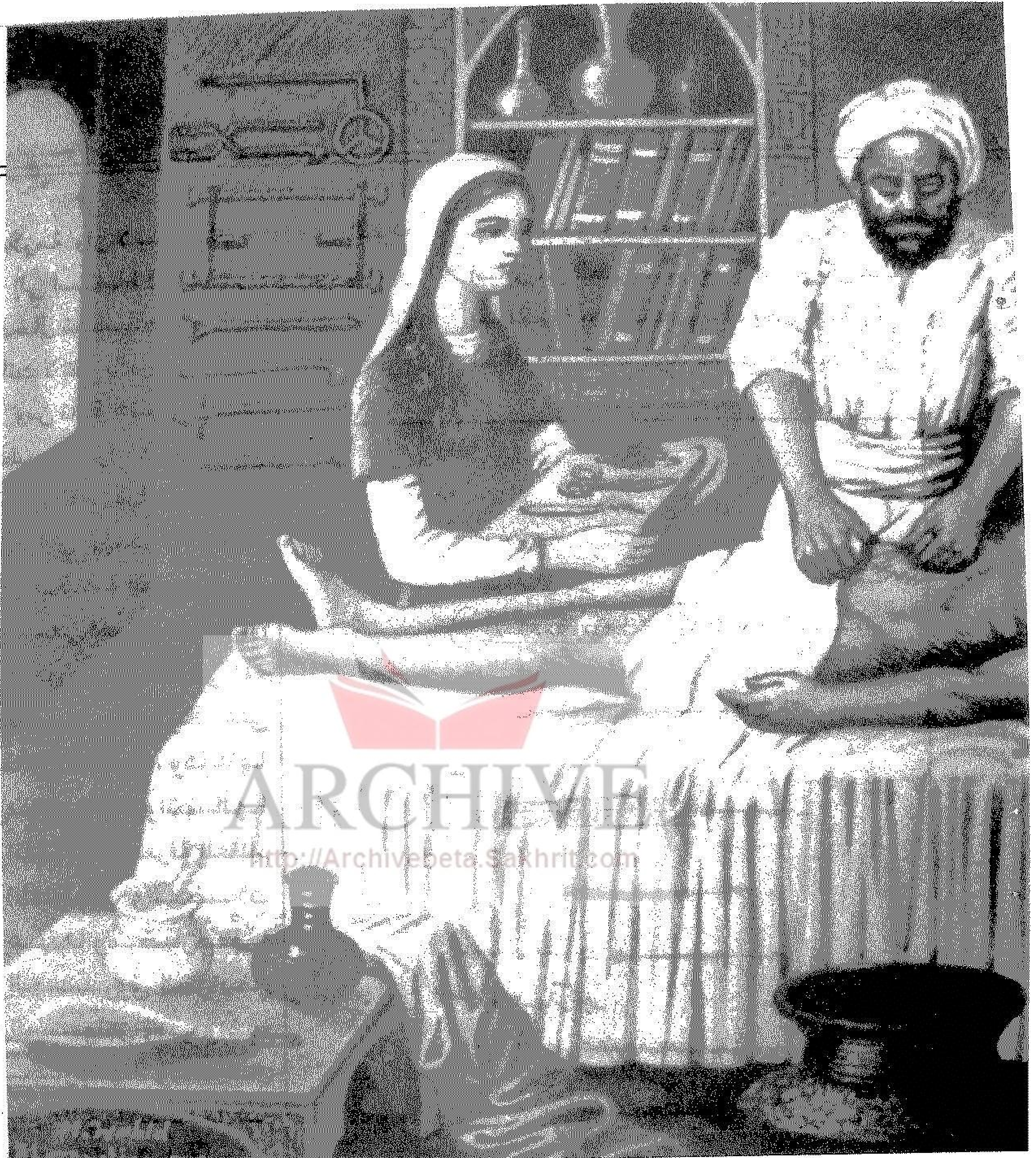
يُعدّ الزهراوي فخر الجراحة العربية، وعلى يديه وصل علم الجراحة إلى قمته في ذلك الوقت، وهو من أوائل الأطباء العرب الذين نَبغوا في علم الجراحة، وأول من استعمل رَبْطَ الشرايين لمنع النَزف.

شذرات مضيئة عن جراحة الزهراوي

الدكتور محمد فؤاد الذاكري
حلب - سوريا

ساهم الأطباء العرب القدامى في وضع قواعد فن الجراحة، وكانت لهم أيادٍ بيضاء ومآثر يذكرها تاريخ هذا العلم.

كما كانت لهم إسهاماتهم الواضحة في جعل الجراحة فناً وعلماً، ذا أصول وقواعد. ولقد بلغت الجراحة العربية خاصة، والجراحة في القرون الوسطى عامة، ذروتها عن طريق طبيب عربي نابغة هو أبو القاسم الزهراوي (٩٣٦ - ١٠١٣ م) في كتابه الشهير «التصريف لمن عجز عن التأليف»[١] الذي يُعدّ بحق دائرة معارف طبية واسعة، مقسمة إلى ثلاثين فصلاً. أما أهم فصول الكتاب فهو الفصل الأخير الذي خصصه للجراحة.



صورة تمثل الطبيب العربي الجراح (أبو القاسم الزهراوي) وهو يقوم بإجراء عملية جراحية لأحد المرضى، والصورة تظهره وهو يقوم بخياطة الجرح، وقد التف حوله مساعدوه وطلاب العلم يتعلمون من طرقه وأساليبه المبتكرة الجراحية. ونلاحظ أن أحد مساعدي الجراح يمسك (الإسفنجة المخدرة) وهي اختراع عربي لتخدير المريض وافقاده الوعي والحس، ليتم إجراء العمل الجراحي، بدون أي حس أو ألم من قبل المريض.

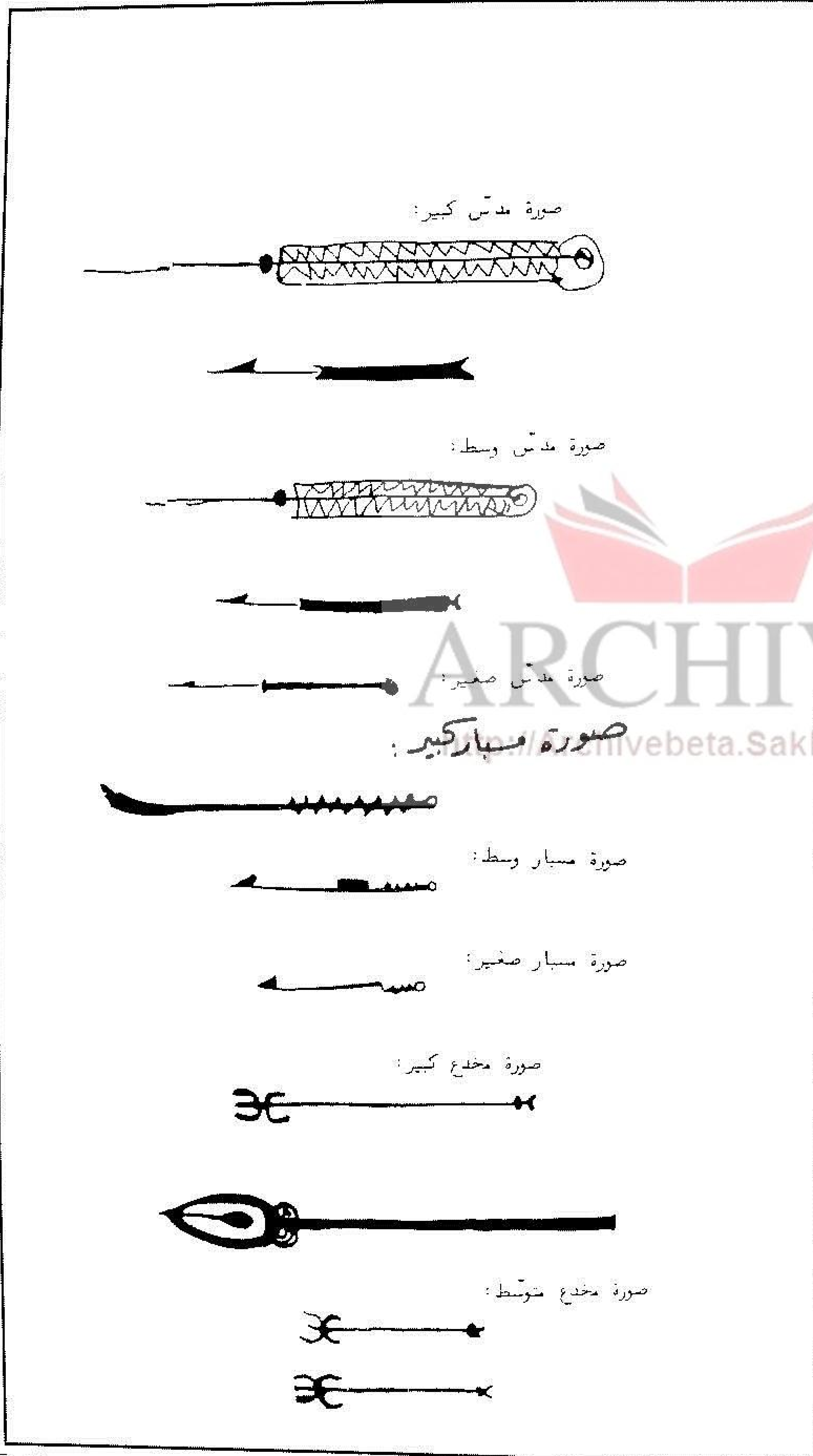
ومن الطبيعي أن تنال الجراحة الفكية الوجهية نصيباً كبيراً من اهتمامات الزهراوي، وأن يخصص لها الصفحات الطوال لكي يعرض فيها الحالات الجراحية الفكية التي تصدى لها بالمعالجة، مع بيان التشخيص التفريقي لكل حالة، وتوصياته العامة التي يعرضها، وما يراه مناسباً لحصول البرء والشفاء العاجل.

في البداية ينبه الزهراوي كل طبيب يريد أن يتخصص بفرع الجراحة إلى ضرورة الاطلاع وقراءة الكثير من الكتب الطبية، ثم التدرب الكافي حتى يكتسب الخبرة الضرورية التي تؤهله للقيام بالمداخلات الجراحية. كما يوصيه بأن يتعرف بشكل جيد على الأدوات الجراحية

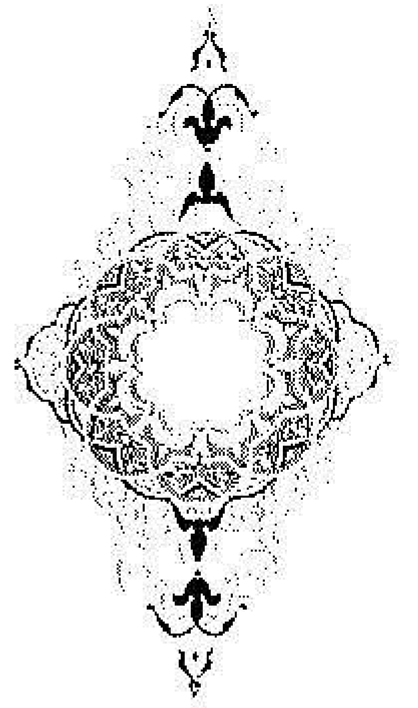
اللازمة. وأن لا يمنعه ذلك - إذا دعت الحالة - إلى استنباط أدوات جراحية جديدة، أو إدخال تحسينات على تلك المُستخدمة، إن كانت لا تفي بالغرض.

ومن نافلة القول أن يُتقن الطبيب الجراح علم التشريح بكل دقائقه، وهذا ما يطالب به الزهراوي، ويُعبر عنه بقوله: «**لأن صناعة الطب طويلة، وينبغي لصاحبها أن يَرتاضَ من قبل ذلك في علم التشريح.. حتى يقف على منافع الأعضاء، وهياتها ومزاجاتها واتصالها وانفصالها، ومعرفة العظام والأعصاب والعضلات وعددها ومخارجها والعروق النوابض والسواكن ومواضع مخارجها، ولذلك قال أبقراط: إن الأطباء بالاسم كثير وبالفعل قليل**»[٢].

ويقدم بهذا الصدد عدداً من التوصيات للأطباء الشباب المزاولين للجراحة، الذين كثيراً ما يدفعهم حماس الشباب إلى استخدام المِبضَع بدون تَروٍ ولا تَحفظ، فهو يحذرهم من الغرَر في ذلك خِشية وقوعهم في مواطن الزَلل. وبذلك يكون الزهراوي من القلائل الذين جعلوا الجراحة علماً مستقلاً، يرتكز على أساس من العلم بالتشريح[٣] «من لم يكن عالماً بما ذكرنا من التشريح، لم يخل أن يقع في أخطاء يقتل الناس بها، كما قد شاهدت كثيراً



صور الأدوات الجراحية التي تستخدم في الجراحة، أوردها الزهراوي في كتابه [التصريف لمن عجز عن التأليف]



ممن تَصوَر في هذا العلم وادعاه بغير علم ولا دراية»(٤). ويتبين من الحالات المرضية التي يصفها الزهراوي، ومن الملاحظات الشخصية والنوادر التي تتخلل المقالة أنه كان طبيباً مزاولاً وجراحاً عملياً. فهو يذكر أربع حالات جراحية شهدها بنفسه وكلها انتهت نهايات مؤسفة، نتيجة لجهل الأطباء الذين قاموا بمداخلاتهم الجراحية من غير مران كافٍ في التشريح، ومن غير معرفة جيدة باستخدام الأدوات الجراحية[٥].

وفيما يلي سنستعرض الحالات الجراحية الفكية الوجهية التي ذكرها الزهراوي وعالجها وهي:

أولاً : عملية قطع لجام اللسان القصير غير الطبيعي [FRENUM LINGUAE].

أو التي تُسمَى باللسان المربوط أو اللسان الملتصق(٦) ويسميها الزهراوي بقوله: «قطع الرباط الذي يعرض تحت اللسان فيمنع الكلام»[٧].

أما طريقة العمل فيصفها بقوله: «العمل فيه أن تفتح فم العليل، وترفع لسانه، ثم تقطع بعد ذلك الرباط العصبي بالعرض، حتى ينطلق اللسان عن إمساكه»[٨]. بعد ذلك يضع فتيلة من الشاش أو الكتان تحت اللسان، مكان القطع، بعد أن يغمسها بمواد مطهرة ومرقئة عدة أيام. كما يقول: «ثم يتمضمض في أثر القطع بماء الورد، أو بالخل والماء البارد، ثم ضع تحت اللسان فتيلة من كتان يمسكها العليل في كل ليلة لئلا يلتحم ثانية»[٩].

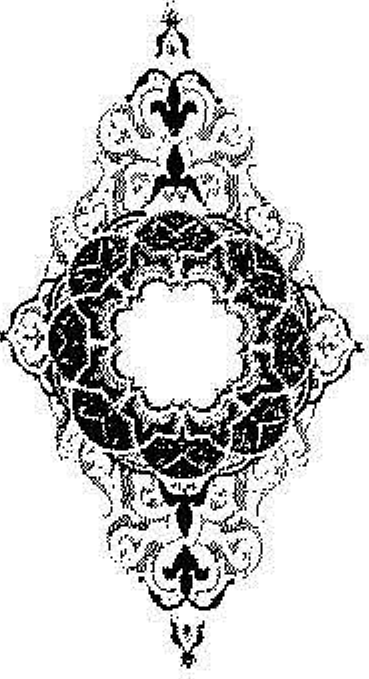
ويحذر من المبالغة في قطع النسج المسببة لربط اللسان لئلا يسبب نَزفاً. وفي حال حدوثه فهو يعالجه بالأدوية المرقئة مثل الزاج المسحوق [POUNDED VITRIOL][١٠] أو العَفص [TANNIN][١١] أو نحوها من المواد القابضة للأوعية الدموية.

وفي حال زيادة النزف. وعدم نجاعة الأدوية يلجأ للكَيّ [CAUTERIZATION] بالنار أو الحرارة موضع النزف بمكواة عدسية الشكل، تُحمَى على النار حتى تصير بلون أحمر مبيض، أو أحمر قاتم ثم توضع على المكان النازف. والمكواة قضيب حديدي قد يكون مجهزاً بقبضة خشبية، ومنتهية بأشكال مختلفة.

وتختلف تأثيرات الكَيّ، بالنسبة لنوع المكواة ودرجة حرارتها فالمكواة التي تكون بلون أحمر مبيض يكون فعلها سريعاً وعميقاً، فلا تلصق بالنسج التي تكويها بل تقطعها بسرعة ولا تقطع النزف، والألم الذي تسببه أخفّ من ألم المكواة وهي في درجة الاحمرار القاتم. وهذه الأخيرة فعلها أقل عمقاً وتلصق بالنسج التي تكويها، وتقطع النزف ويكون الألم بها أشد»[١٢].

وتختلف المكاوي بحسب شكل الرأس العامل بها، وفي أحجامها بحسب مكان الكَيّ والغاية منه.

وقد عرض الزهراوي أشكال المكاوي وسمّاها بحسب أشكال رؤوسها. منها: المكواة العدسية والزيتونية، والهلالية، والمجوفة والدائرية. وغني عن القول بأن الكَيّ الحراري



بقي شائع الاستعمال ومتعدد الأغراض إلى حين ظهور المكواة الكهربائية. وهذه أكثر تحكماً وأسهل استعمالاً ولاسيما في الأماكن العميقة.

كما استخدم الزهراوي الكيّ لمعالجة النواسير [FISTULA] الناجمة عن الآفات الذروية للأسنان العفنة على سبيل المثال. وكان يوصي بكيّ النواسير بمكاوي ذات رؤوس تتناسب سعتها مع سعة الناسور، إذا لم تُجْدِ المعالجة بالأدوية والمراهم الموضعية، أو يلجأ إلى تعرية العظم وتجريف قسمه المؤوف الذي سَبّبَ بقاء الناسور، ويعبر عن ذلك بقوله: «ولا بد من الكشف على المكان، وبنزع العظم الفاسد»[١٣].

وفي ذلك إشارة إلى الاستئصال الجراحي للآفات الذروية السنية.

ثانياً : استئصال الأكياس المخاطية [MUCOUS CYSTS]

ويعرفها الزهراوي بأنها: «العُقَد التي تعرض في الشفتين»[١٤]

ويشرح طريقة استئصالها جراحياً على الشكل التالي: «قد يَعرضُ لكثير من الناس في داخل شفاهم أورام صِغار صلبة يشبه بعضها حب الكِرْسِنّة[١٥] وبعضها أصغر أو أكبر، فينبغي أن تقلبَ الشفة، وتشق على كل عقدة وتعلقها بالصنارة، وتقطعها من كل جهة ثم تحشو الموضع بعد القطع بزاج مسحوق حتى ينقطع الدم، ثم يتمضمض من كل جهة، ثم تحشو الموضع بعد القطع بزاج مسحوق حتى ينقطع الدم، ثم يتمضمض بالخل والملح، وتعالج المواضع بما فيه قبض إلى أن تبرأ الجراحات»[١٦] والأكياس المخاطية تعدّ من أكياس الاحتباس الفموية [Oral Reten-tion Cysts] وهي من آفات الفم الشائعة حيث تشاهد في السطح الخلفي للشَفة وفي جوف الفم، ويبلغ قطر هذه الكيسات من ٢ ملم إلى ٢ سم، وتعالج بالاستئصال الجراحي[١٧].

ثالثاً : استئصال الكيس الضفدعي (الشرغوفي): [RANULA]

يصفه الزهراوي بقوله: «قد يحدث تحت اللسان ورم يشبه الضفدع الصغير يمنع اللسان عن فعله الطبيعي، وربما عَظُم حتى يملأ الفم. والعمل فيه أن تفتح فم العليل بازاء الشمس وتنظر إلى الورم. فإن رأيته كَمِدَ اللون أو أسود صلباً لا يجد له العليل حِساً فلا تتعرض له فإنه سَرطان، وإن كان مائلاً إلى البياض فيه رطوبة فألقِ فيه الصنارة ورشقه بمبضع لطيف وخَلِّصه من كل جهة، فإن غَلبكَ الدم في حين عملك فضع عليه راجاً مسحوقاً حتى ينقطع الدم، ثم عد إلى عملك حتى تخرجه بكامله، ثم يتمضمض بالخل، والملح، ثم تُعالجه بسائر العلاج الموافق لذلك حتى يَبرأ»(١٨).

يشاهد الكيس الضفدعي في قاع الفم بين جذر اللسان والفك الأسفل وفي منتصف المسافة بينهما تقريباً، ويظهر بشكل انتباج



مُزرَق شفاف، ويحتوي على اللعاب مع زيادة في التروية الدموية لجدار الكيس، وإذا تمزق الكيس فإن السائل اللعابي ينسكب منه، إلا أنه يميل للنكس ثانية، وعلاجه هو الاستئصال الجراحي مع وضع مُفَجّر[١٩]. ويلاحظ أن المؤلف نصح بتمييز الكيس الضفدعي عن الورم السرطاني الذي يكون صلباً، ففي هذه الحالة يجب عدم التعرض للورم.

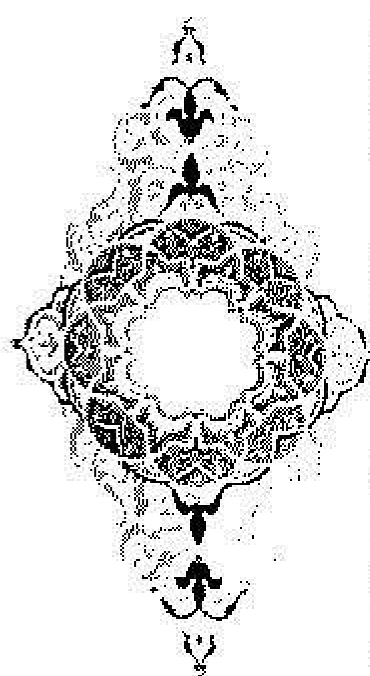
رابعاً: كسور الفك السفلي

يتحدث المؤلف عن الكسور المفردة (UNILATERAL FRACTURE) التي تقع في جسم الفك السفلي، والتي كانت على الأغلب شائعة الحدوث في ذلك الوقت. ويفرق بين الكسور البسيطة المغلقة (SIMPLE FRACTURE) والكسور المركبة (COMPOUND FRACTURE)، التي يتصل فيها العظم المكسور مع جوف الفم أو السطح الخارجي للوجه[٢٠].

ففي الحالة الأولى (الكسور البسيطة): يعطي المؤلف التشخيص الصحيح لحدوث الكسر من خلال ملاحظة التشوه الواضح، وانحراف القوس السنية في الفك السفلي. ويُعين موضع الكسر من خلال الجس باليد، ثم يقوم برد طرفي الكسر وإعادتهما إلى الوضعية الصحيحة بطريقة



صور الأدوات الجراحية التي تستخدم في الجراحة، أوردها الزهراوي في كتابه [التصريف لمن عجز عن التأليف]

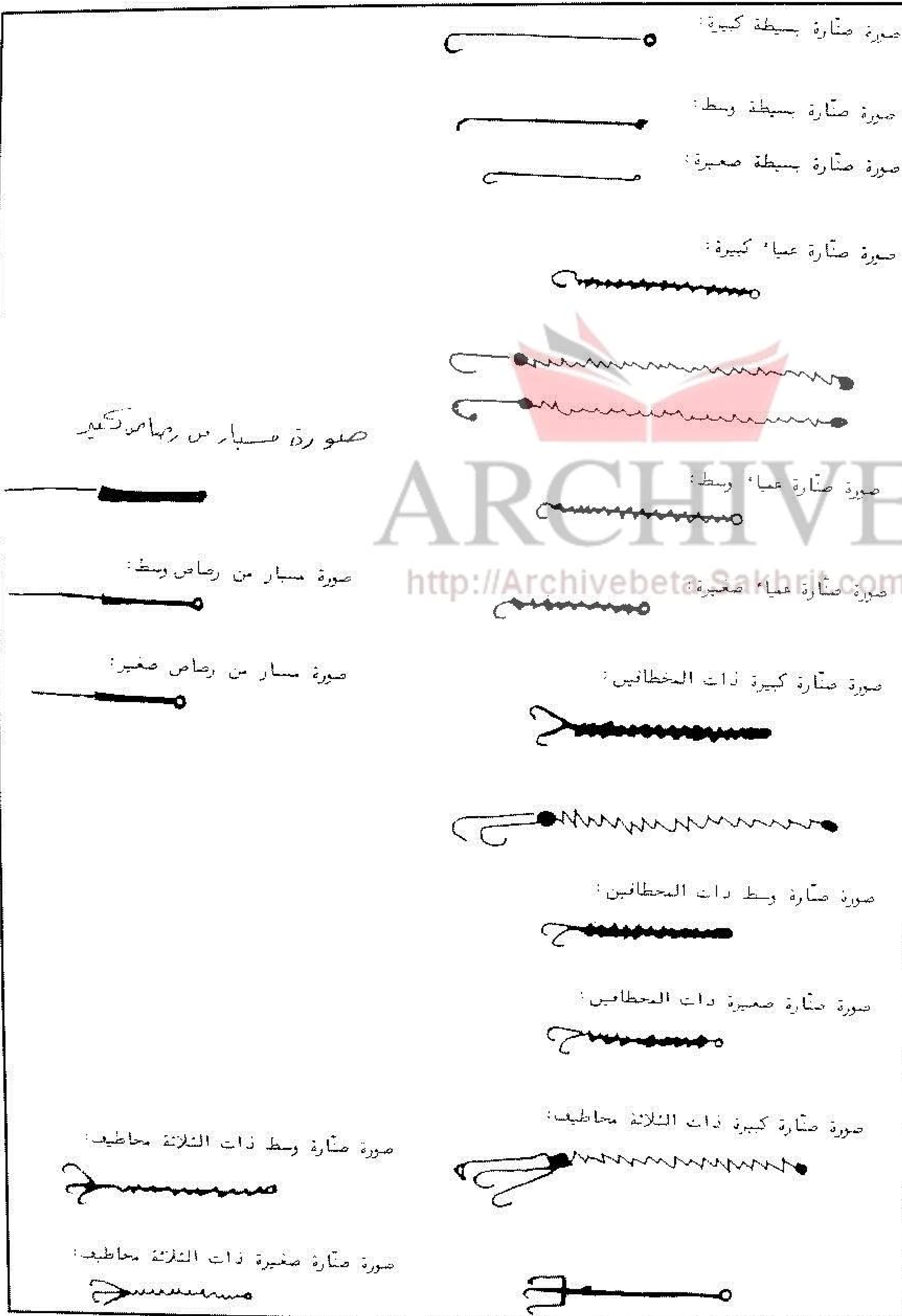


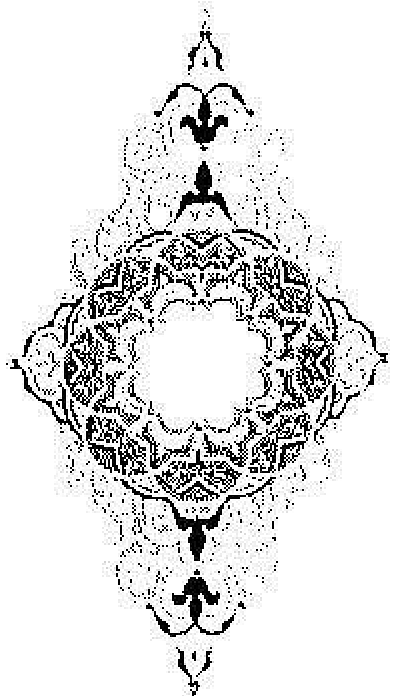
الضغط الإصبعي. يقول: «يدخل الإصبع السبابة من اليد في فم العليل، وتُرفَع به حدبة الكسر من داخل برفق إلى خارج، ويدك الأخرى من خارج العظم تُحكم بها تسويته»[٢١].

وبعد تأمين الرد الصحيح والإطباق التام، يُثبَت طرفي الكسر، بوضع جبيرة (SPLINT) سلكية من الذهب أو الفضة، على الأسنان المتبقية والموجودة. ثم يضع بعد ذلك نوعاً من المراهم يستعمله كضِماد يُسميه (القَيروطي)[٢٢] على الناحية المصابة من الخارج، ويثبت بعد ذلك المِقلاع الذقني (MENTAL BANDAGES) لتثبيت الكسر وعلاجه.

ويعطي تعليماته الحازمة للمريض بالراحة التامة وعدم الحركة، مع الحِميَة الفموية السائلة ويصف ذلك بقوله: «وتأمر العليل بالتَودع والسُكون، وتجعل غذاءه الأحساء اللينة»[٢٣]. ويطالب المؤلف بنزع المقلاع الذقني بعد فترة ثلاثة أسابيع وهي المدة المطلوبة لالتئام الكسر على الأغلب.

أما في حال ظهور مضاعفات تلك الفترة، وهي على الأغلب حدوث ورم وانتباج في منطقة الكسر مترافق مع ألم شديد، فهو





يتصدى لهذا العَرَض على الشكل التالي: ينزع الطبيب (المقلاع الذقني) في الحال، ويمسح منطقة الكسر من الخارج بالماء الفاترِ، ويضع كمّادة أو رُفادَة من الشاش المغموس في الخل أو الزيت أو دهن الورد لمدة ليلة أو أكثر، وذلك لتسكين الألم وإزالة الوَذمة الالتهابية الناجمة عن حدوث الكسر حتى إذا زالت هذه الأعراض، فهو يُعيد المقلاع الذقني. وهكذا حتى يتم الشفاء. ويطالب المؤلف بمراقبة حالة المريض العامة يومياً، فإذا لاحظ حدوث تحرك (المِقلاع الذقني) عن موضعه، مما قد ينجم عنه تغير طرفي الكسر، فهو يُبادر بحل المِقلاع وإعادة الرد والتثبيت.

أما في الحالة الثانية : وهي حدوث الكسر المترافق مع جرح ظاهر فإن المؤلف بعد أن يقوم برد طرفي الكسر وتثبيتهما فهو يبادر إلى تجميع تفرق الاتصال الحاصل في الأنسجة اللينة، وخياطة فتحة الجرح من الخارج.

والزهراوي شرح عدة أنواع من طرق الخياطة للأنسجة اللينة بشكل مفصل، واستخدم عدة أنواع من الإبر الجراحية مختلفة الأحجام، كما استخدم الخيطان الحريرية (الابريسم) وكذلك الخيطان الجراحية المصنوعة من الأمعاء الدقيقة للحيوانات (المِصران) [Cat gut]، والتي أصبحت شائعة اليوم. ولعله الرائد في هذا السياق.

وتعرض المؤلف لطريقة إجراء خياطة جروح الأذن أو الشفة التي يحدث فيها تفرق اتصال شفتي الجرح، ثم التئام كل حافة على حدة، والطريقة التي ينصح بها المؤلف لإجراء مثل هذه المعالجة هي مثلما يتم إجراؤه اليوم تماماً حيث يقول: «وإن كان تفرّق الاتصال قد افترق شفتاه وصار كل شقٍ صحيحاً، فينبغي أن تسلَخ كل شِق عن جلده الظاهر، حتى يَدمَى ثم تجمع الشفتين بالخياطة وتَشدّها»(٢٤).

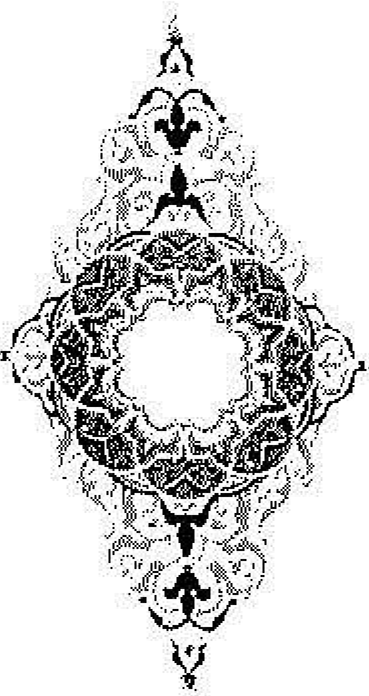
خامساً: انخلاع المفصَل الفَكي الصَدغي (DISLOCATION) وخروجه عن موضعه:

ويعطي المؤلف العلامات التشخيصية التالية لهذا العَرَض حسب قوله: «يسيل لعاب العليل ولا يستطيع إمساكه، ولا يطيق أن يُطبق فكه ويتلجلج لسانه بالكلام»(٢٥).

ووصف المؤلف للطريقة اليدوية في رد خلع المفصل الفكي الصدغي، لا يختلف أبداً عن الطريقة المتبعة اليوم. ويرى ضرورة الاستعجال في رد خلع المِفصَل وعدم التأخير أبداً. وتثبيت الفك السفلي مع العلوي برباط من الشاش لمدة يومين. ويقدم النصائح التالية للمريض بقوله: «لا يتكلف مضغ شيء بل يجعل غذاءه حسواً ليناً، وليستعمل ذلك برفق، ولا يتحامل على فتح فمه عند الأكل والشرب والتثاؤب، حتى ينعقد الفك ويبرأ»(٢٦).

سادساً : الخراجات السنية :

يَسرُد المؤلف الأعراض التي ترافقها بقوله: «إن الخراج يكون معه حرارة وحُمّى وأوجاع



مخوفة، حتى يهدأ غليان الفضل ويكمل العَفَن، فحينئذ تسكن الحُمّى والحِدّة»[٢٧].

ويحدد زمن معالجتها بالتفجير الجراحي من خلال ظهور العلامات التشخيصية التالية:

«عند سكون وجع الورم وذهاب الحُمّى ونقصان الحمرة والضَربان[٢٨] وتَخدُد رأس الورم وسائر العلامات»[٢٩]. ثم يصف أنواع الشق الجراحي لتفجير الخراج بحسب أشكالها، ومنها الشق المستدير، والشق الهلالي. وبعد ذلك يضع (مُفَجّراً) داخل الشقّ، وهو عبارة عن فتيلة من الكتان[٣٠].

ويحدد مكان إجراء الشق الجراحي بأنه: «ينبغي أن يوقع البط[٣١] في أسفل موضع من الورم إن أمكن ذلك ليكون أسهل لسيلان المُدَّة(٣٢) إلى أسفل أو في أرق موضع من الورم وأشد نتوءاً»[٣٣].

ومن ناحية أخرى يقدم الزهراوي نصيحة ذهبية للجراحين بأن يتصفوا بالحذر الشديد والانتباه، وعدم الوقوع في الشُبهَة، وذلك عند الكلام عن الثآليل التي تنمو في طرف الأنف (NASAL WARTS) التي يصفها بقوله: «كثيراً ما ينبت في طرف الأنف ثؤلول، فيعظُم ويتزايد مع الأيام حتى يَقبُح منظَره ولذلك ينبغي أن تقطعَه في أول ظهوره وتستأصله جميعه، ثم تحمل على الموضع إما الكَيّ، وإما الدواء المُحرِق الذي يقوم مقام الكيّ»[٣٤].

ولكنه وبلهجة تحذيرية ينبه إلى ظهور بعض العلامات التشخيصية التفريقية مُنذرةً بتحوّل الثؤول إلى ورم سرطاني ويشرح ذلك بقوله:

«فإن فاتَ قطعه حتى يعظُم، فانظر فإن كان مُتحَجراً صلباً كمد اللون، قليلَ الحِس فلا تَعرُض له بالحَديد(٣٥) فإنه وَرم سرطاني، وكثيراً ما رأيت من قطعَ هذا الورم فعادت منه بليةٌ عظيمة على صاحبه»[٣٦].

فالمؤلف لا تنقصه الروح العلمية والموضوعية، ولا الشجاعة الأدبية لتقرير أنواع العلاج ونسب النجاح بها، فهو يتحدث في موضع آخر عن الأورام السرطانية بقوله: «فإني ما استطعتُ أن أبرىء منه أحداً، ولا رأيتُ قبلي غيري وصل إلى ذلك»[٣٧].

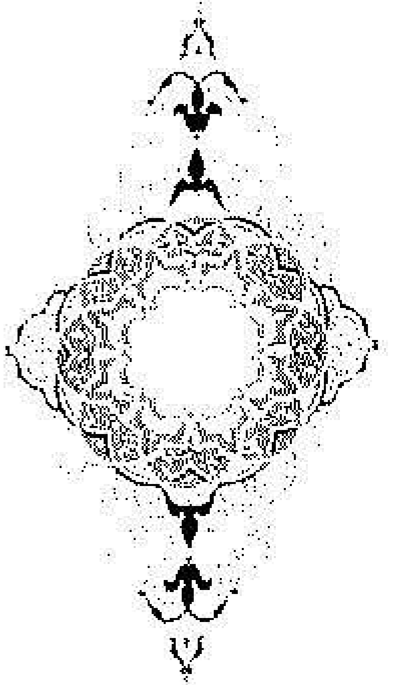
نلاحظ بأن الزهراوي يعالجُ علم الجراحة على أساس كبير من المعرفة وبشيء كثير من التفصيل، ومقالته في الجراحة تعدّ أول دراسة معقولة للموضوع مشروحة بصور الأدوات الجراحية التي كان يستخدمها، فقد زودَ كتابه الجراحي بمائتي صورة توضيحية للأدوات التي تُستخدم في الجراحة والشق على الأورام منها:

١ - المِدَسّات [EXPLORES]

ذات الأحجام المختلفة، التي تُصنع من الحديد والفولاذ، وهي أشبهُ ما تكون اليوم بإبرة البَزل، ويستخدم المِدَس لاستقصاء محتوى الكيسات أو الأورام.

٢ - المسابر [PROBES]

وهي ذات أحجام مختلفة، وتستخدم لسبر النواسير والأورام، وتصنع من النحاس أو الرصاص إذ إنَّ الأخيرة يمكنها أن تنعطف حين استخدامها لاستقصاء النواسير.



٣ - الصنانير [HOOKS]

وهي ذات حجوم مختلفة وأشكال عديدة، ومنها ما يكون مزوداً بخطاف أو اثنين وربما ثلاثة. وتستخدم لتعليق الأورام حين العمل على استئصالها.

٤ - المشارط [SCALPELS]

أحجامها مختلفة، تستخدم لشق الأورام وتسليخها.

٥ - المخادع [DECEIVERS]

وهي على شكل من أشكال المشارط، تصنع من النحاس، طرفها الواحد يشبه المعلقة، ويتألف من طبقتين توضع بينهما شفرة مخفية.

٦ - المباضع الصغيرة التي تُستَر بين الأصابع

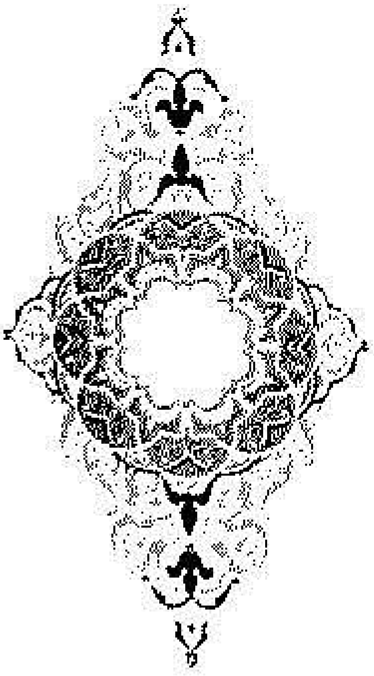
وتستخدم أثناء شق الأورام، وتُستَر بين الأصابع، بحيث لا يمكن للمريض مشاهدتها وهي ذات أحجام مختلفة.

* *

تدل بعض القرائن على أن الزهراوي هو الذي ابتكر معظم ماكان يستعمله من أدوات جراحية. ولئن كان بعضها معروفاً فهو قد أدخل عليه تحسينات وطوعَه للاستعمال الطبي، وجرب فاعليته بنفسه في العمل. وقد شرح في كثير من الأحيان منفعة الأدوات الجراحية التي صَوّر أشكالها، وبين المادة التي تُستَعمل في صنعها وطريقة استخدامها، واكتفى في بعض الأحيان بذكر اسم الأداة التي يتعين الاستعانة بها دون أية تفاصيل أخرى[٣٨].

وبعد

فالزهراوي **يُعدّ فخر الجراحة العربية، وعلى يديه وصل علم الجراحة إلى قمته في ذلك الوقت، وهو من أوائل الأطباء العرب الذين نَبغوا في علم الجراحة، وأول من استعمل رَبْطَ الشرايين لمنع النَزف**، وشَرَحَ ذلك مفصلاً في كتابه وفي أكثر من موضع، كما أنه نَبّه في كل موضع إلى أخطاء العمليات وإلى الاحتياطات الواجب اتخاذها، وقد وصف ذلك في كل عملية جراحية، وبذلك قال العارفون: إنه أكبر جرّاح عرفته الحضارة العربية، وأن ما كتبه الزهراوي عن الجراحة والآلات الجراحية يُعَد مساهمة عربية بارزة في هذا الجانب من الطب.



الحواشي

١ - AL Bucasis, On surgery and instruments: Arabic text with English translation and commentory by M. S. Spink and G. L. Lewis, Well Come institute of the history of Medicine, London 1973.

٢ - المرجع السابق ص ٣.

٣ - بالنثيا، انخل جنثالث . تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس (القاهرة، ١٩٩٥) ص ٤٦٦.

٤ - أبو القاسم، ص ٥.

٥ - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

٦ - طليمات، عبد الإله . وعصام شعبان، أمراض الفم الجراحية (دمشق : المطبعة الجديدة، ١٩٨١) ص ٢٩٨.

٧ - ابو القاسم، ص ٢٩٧.

٨ - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

٩ - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

١٠ - الزاج نوعان : الأخضر: So4 Fe. 7(OH2) والأزرق: So4 Cu. 5(OH2) وهو الغالب في الاستعمال.

١١ - العَفَص : ثمرة شجرة البلوط.

١٢ - القباني، نظمي، مباحث في الجراحة الصغرى (دمشق : مطبعة الإحسان، ١٩٥٠) ص ٦٣.

١٣ - ابو القاسم، ص ٦٣.

١٤ - المصدر السابق، ص ٢٦٩.

١٥ - الكِرْسِنَّة : شجرة صغيرة لها ثمر في غُلُف، مصدِّع مُسهل مبوّل للدم مسمن للدواب نافع للسعال عجينه بالشراب يبرىء من عضة الكلب والأفعى. (القاموس: ك ر س) وهو من الفصيلة القرنية (المعجم الوسيط ك ر س).

١٦ - ابو القاسم ص ٢٦٩.

١٧ - Schwartz (S. I) Principles of Surgery, 3rd edition, (Philadelphia, 1979) p. 567.

١٨ - أبو القاسم ص ٢٩٩.

١٩ - Bailley and Love's short practice of Surgery, 20th edition, Revised by A. J. H. Rains and H. D. Ritchie (Philadelphia, 1987) p. 580.

٢٠ - Gustav O. Kruger. Oral and Maxilo Facial Surgery (Toronto : the C. V. Mosby Company. ST. Louis, 1984) p. 365.

٢١ - أبو القاسم، ص ٧١٧.

٢٢ - القيروطي - يوناني معرب، وهو مرهم يصنع من الشمع بدهن الورد أو نحوه (انظر: الخطابي، محمد العربي . الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية (بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨) ٢:٣٦٥.

٢٣ - أبو القاسم، ص ٧١٧.

٢٤ - المصدر السابق، ص ٢٦٧.

٢٥ - المصدر السابق، ص ٧٨٩.

٢٦ - المصدر السابق، ص ٧٩١.

٢٧ - المصدر السابق، ص ٣٤٣.

٢٨ - الضَربان، المقصود به النبضان.

٢٩ - المصدر السابق، ص ٣٢١.

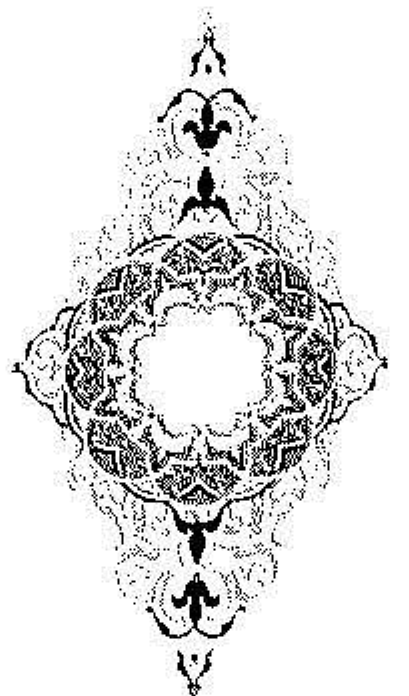
٣٠ - المصدر السابق، ص ٣٢٥.

٣١ - بَطّ الدمل أو الجرح = شقّه (القاموس المحيط ب ط ط).

٣٢ - القيح.

٣٣ - ابو القاسم، ص ٣٢١.

٣٤ - المصدر السابق، ص ٢٦٥.



٣٥ - أي لا يتعرض له بالجراحة.
٣٦ - أبو القاسم، ص ٢٦٥.
٣٧ - المرجع السابق، ص ٣٨١.
٣٨ - انظر أشكال الأدوات التي استخدمها الزهراوي.

المراجع

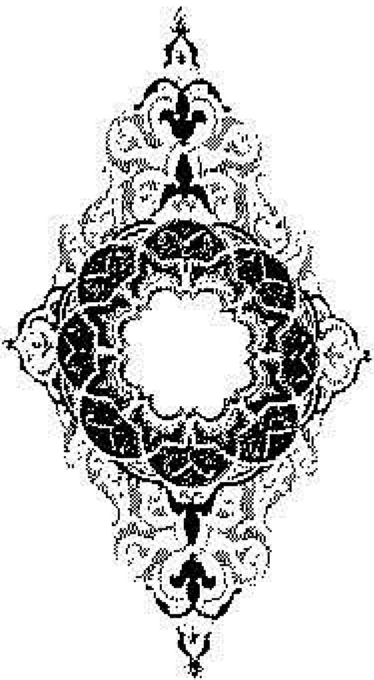
- بالنثيا ، انخل جنثالث . تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس . القاهرة، ١٩٥٥.
- الخطابي، محمد العربي . الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية . جزءان . بيروت : دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
- طليمات، عبد الإله . وعصام شعبان، أمراض الفم الجراحية . دمشق : المطبعة الجديدة، ١٩٨١.
- عنبري، نزار . تشخيص أمراض الفم والأسنان . دمشق : مطبعة دار الكتاب، ١٩٧٧ - ١٩٧٨.
- القباني، نظمي . مباحث في الجراحة الصغرى . دمشق : مطبعة الإحسان، ١٩٥٠.
- نحاس، وليد . الجراحة الصغرى . دمشق : المطبعة التعاونية، ١٩٧٦ - ١٩٧٧.
- هواش، فاروق . علم النسج والجنين الخاص بالفم والأسنان . دمشق : مطبعة دار الكتاب، ١٩٧٧ - ١٩٧٨.

AL Bucasis, On Surgery and instruments, Arabic text with English translation and commentory by M. S. S. Pink and G. L. LEWIS .London : Well come institute of the History of Medicine, 1973.

Bailley and Love's short practice of surgery, 20th edition, Revised by A.J.H. Rains and H.D. philadelphia : Ritchie, 1987.

Gustav O. Kruger, Oral and Maxillo Facial Surgery Toronto : The C. V. Mosby Company, St. Louis, 1984.

Schwartz S.I, Principles of surgery, 3rd edition, Philadelphia, 1979.



مقالات

نظرية الحركة في التراث الإسلامي

ولئن كان هذا الرأي غير مقبول، فإننا نجد علم الميكانيا قد تبلورت أسسه. وفي عصر الحضارة الإسلامية كان مرتبطاً بالدراسات النظرية عن الحركة والسكون في المؤلفات الفلسفية، وأدى استخدام المنهج التجريبي أول مرة إلى تحديد الكثير من المصطلحات والمفاهيم الميكانيكية ووصف حركة الأجسام وأنواعها.[1]

ففي كتاب «المعتبر في الحكمة» يحدد أبو البركات هبة الله ابن ملكا البغدادي (٤٦٠ - ٥٥٠هـ) عناصر الحركة في الكون في:

١ - المحرك (القوة الدافعه).

٢ - المتحرك (الجسم المدفوع).

٣ - وما منه (مكان بداية الحركة).

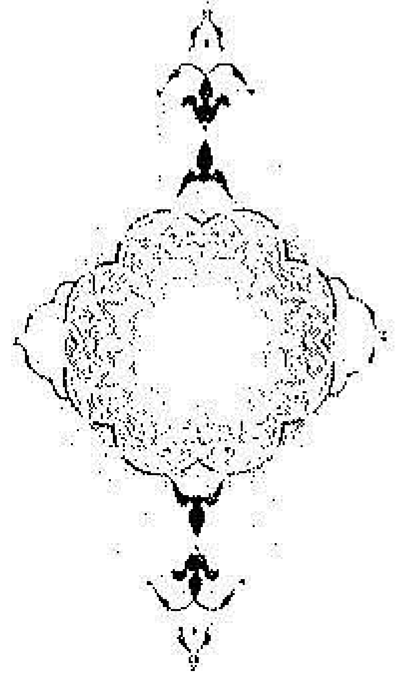
٤ - وما إليه (مكان نهاية الجسم).

٥ - وما فيه (موضع الجسم).

٦ - الزمان (الفترة الزمنية التي استغرقها الحركة).

ولقد سمى ابن ملكا الحركة بالحركة المكانية والحركة الوصفية: أما الحركة المكانية فهي التي ينتقل بها المتحرك من مكان إلى مكان، أما الحركة الوصفية فهي التي تتبدل بها أوضاع المتحرك، وتنتقل أجزاؤه في أجزاء مكانه، ولا تخرج عن جملة مكانه كدولاب الرحى.[2]

كما أنه لا يكون الحكم على الحركة أو أي شيء إلا بعد إدراكه أو مشاهدته، وقبل ذلك يكون في حكم المعدوم، لأن الأمر يحدث أولاً



لقد شغلت فكرة الحركة أذهان الفلاسفة مدة من الزمن واحتلت مساحات شاسعة في كتاباتهم إلا أنها لم تخرج عن الإطار الفلسفي، وذلك نظراً لافتقاد المنهج التجريبي، ولكن منذ ابتكر علماء الحضارة الإسلامية ذلك المنهج واتخذوه طريقاً لتفكيرهم وطبقوه على بحوثهم طوروا كثيراً من النظريات العلمية، ومنها نظرية الحركة في الكون، هذا التطوير الذي أحدثه علماء المسلمين لم يأت من فراغ إنما جاء نتيجة طبيعية لإبداع التفكير العلمي السليم وعدم الرضا بأقوال عبقري الحضارة اليونانية «أرسطو» الذي رأى بأن الأجسام الثقيلة تسقط أسرع من الأجسام الخفيفة. وهذا القول غير صحيح، لأنه اعتمد على الآراء الفلسفية التي لا يمكن اختبارها بالتجربة.

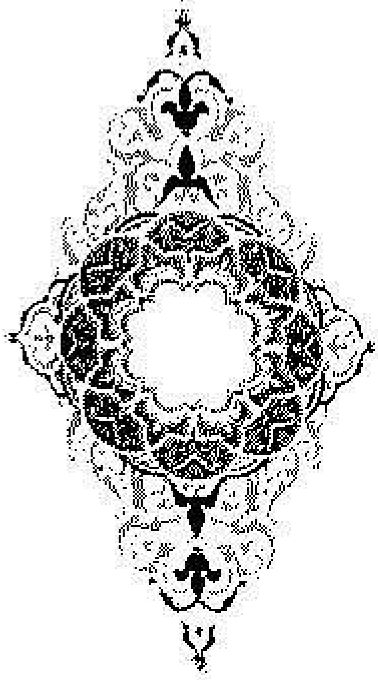
منتصر محمود مجاهد
القاهرة

فندركه، وندركه فنحكم عليه. ومهما تكرر الإدراك تكرر الحكم، وتكرر الإدراك ما يكرر الوجود.[٣]

فابن ملكا البغدادي يأخذ بالمنهج التجريبي للتأكد من صحة النتائج، وذلك في تكراره للمشاهدة والتجربة وتنوعهما وتعددهما، لكي يصيغ نظرياته، وبناء على هذا المنهج التجريبي استطاع أن يتوصل إلى قوانين علمية في الحركة استفاد منها كل من جاليليو ونيوتن في القرن الثامن الهجري وما قبله إفادة جعلت نيوتن يصوغ قوانينه الثلاثة المشهورة بقوانين الحركة.

فالقانون الأول لنيوتن ينص على أن كل جسم يحتفظ بحالته من سكون وحركة منتظمة في خط مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة خارجية، وهذا ما قال به ابن ملكا البغدادي عند ما تحدث عن الحركة في الخلاء فقال: «وإن كانت [حركة الجسم المقذوف في الخلاء] فلا يقف المتحرك أبداً لأنه لا يكون أولى بالوقوف في موضع منه دون موضع، وإذ كانت الحركة في الخلاء لم تبطل القوة المكتسبة في المرمى التي خلقت قوة الرامي، لأنها تبطل في الملأ بما يلقاها من مقاومة المخروق فيضعفها أولاً فأولا حتى يبطلها، وإذ لا مقاومة في الخلاء فالمرمى فيه لاتلقى قوته ما يبطلها، وهي فلا تبطل بنفسها، لأن الشيء لا يبطل ذاته، وإذ لا مقاومة في الخلاء فالمرمى فيه يتحرك أبداً».[٤]

فابن ابن ملكا يرى أن المتحرك يبقى



ساكناً ما لم يصادفه محرك، وأن المتحرك في الخلاء يبقى دائماً متحركاً ما لم تؤثر عليه قوة خارجية. بل إن ابن ملكا يذهب إلى أبعد من ذلك في حديثه عن حركة الأجسام خارج نطاق الجاذبية، فيقرر أنها تسير في خط مستقيم إذا بعدت عن نطاق الجاذبية أو كانت خارجها، ويتفق في هذا مع علماء القرن العشرين الذين يحاولون الآن بناء سفينة للسفر إلى المريخ وغيره من الكواكب. وهو ما قاله بعده نيوتن في الحركة.(٥)

ثم يعبر ابن ملكا البغدادي عن الحركة المكتسبة وسقوط الأجسام تحت تأثير الجاذبية وعلاقة كل منهما بالسرعة والمسافة التي يقطعها حسب القوة الدافعة وقوة الجاذبية المضادة للقوة القسرية. فيقول: «يصعد [أي الجسم المتحرك] بطيئاً. ويهبط بطيئاً أما بطء الصعود فلضعف الميل القاسر [القوة النافعة] ومقاربة الميل الطبيعي [الجذب العام] أن يقاومه. وأما ضعف الهبوط فلأنه أول قوة الميل الطبيعي، ومن حيث يستولي الميل الطبيعي بتولي إبطال ما بقي من قوة الميل القاسر أولاً فأولا حتى يبطل فيبطل مقاومته؛ فلذلك يكون أشد الميل الطبيعي في آخره وأشد الميل القسرى في أوله».

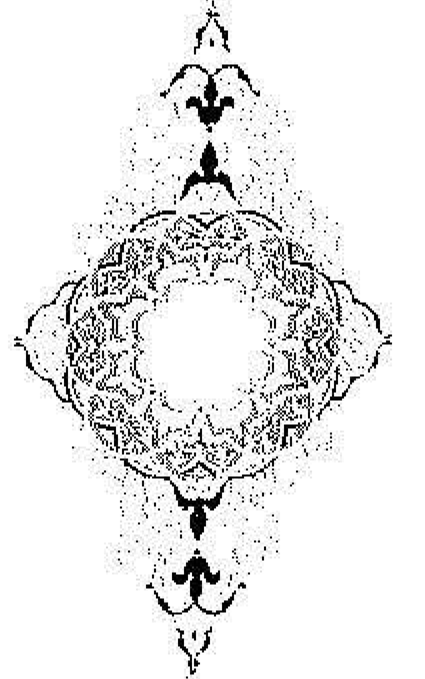
«ويستدل على ذلك بالحجر المرمي من عالٍ من غير أن يكون عائداً عن صعود بحركة قسرية ولا فيه ميل قسرى، فإنك ترى أن مبدأ إلقائه كلما كان أبعد كان آخر حركته أسرع وقوة ميله أشد، وبذلك يشج ويسحق فلا يكون له ذلك إذا ألقي من مسافة أقصر بل يتبين التفاوت في ذلك بقدر طول المسافة التي سلكها».(٦)

وبذلك تزيد سرعة الجسم مع المسافة التي يقطعها من نقطة السقوط وتزيد كمية حركته، وبالتالي طاقته تبعاً لذلك، فيشج ويسحق عند ارتطامه. وفي هذا تحقيق لخصائص المعرفة العلمية المقصودة، وسبق إلى التعبير الكمي عن الحركة بتناسبها مع سرعة الجسم ومع كتلته؛ إذ إن معدل التغير في كمية الحركة هو أساس قانون نيوتن الثاني.(٧)

ثم يوضح ابن ملكا أن سرعة الجسم هي التي تحدد المسافة التي يقطعها الجسم المتحرك والزمن الذي يستغرقه فيقول: «إن السريع الحركة [أي الجسم المتحرك] هو الذي يقطع مسافة أكثر من مسافة قطعها الأبطأ في زمان مثل زمانه أو مسافة مثل مسافته في زمان أقصر من زمانه».(٨)

ولهذا الاتجاه العلمي السليم يذهب الإمام الرازي في قوله: «إن الحركة السريعة هي التي تقطع من المسافة ما هو أطول في الزمان المساوي أو الذي يقطع المثل في الزمان الأقصر».(٩)

أي أن سرعة الجسم وبطأه تؤدي إلى أن الجسم الأسرع يقطع مسافته في زمن أقل، أما الأبطأ فإنه يقطع المسافة التي قطعها الأسرع نفسها في زمن أكثر، وهذا في حالة تساوي الزمن والمسافة المحددين للجسم المتحرك. هذا القانون الثاني. أما القانون



الثالث الذي ينص على أن لكل فعل رد فعل مساوياً له في المقدار ومضاداً له في الاتجاه.

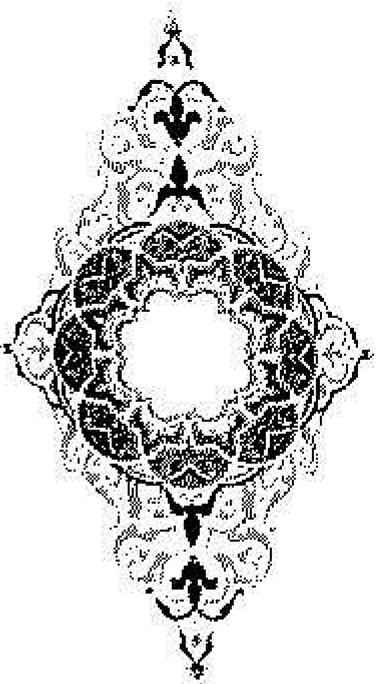
والمراد بالفعل هنا القوة التي يؤثر بها جسم على جسم آخر، فإن الجسم الآخر يؤثر بقوة تساوي القوة الأولى وتضادها في الاتجاه، هذا ما ذهب إليه ابن ملكا في الحلقة يجذبها المتصارعون، وذلك بقوله: «ألا ترى أن الحلقة المتجاذبة بين المصارعين لكل واحد من المتجاذبين في جذبها قوة مقاومة لقوة الآخر، وليس إذا غلب أحدهما فجذبها نحوه تكون قد خلت منه قوة جذب الآخر، بل تلك القوة موجودة مقهورة، فلولاها لما احتاج الآخر إلى كل ذلك الجذب. فكذلك الحجر المقذوف فيه ميل مقاوم للميل القاذف إلا أنه مقهور بقوة القاذف ولأن القوة القاسرة عرضية فيه فهي تضعف لمقاومة هذه القوة».[١٠]

وهذا ما يتضمنه القانون الثالث، فالذي ذهب إليه ابن ملكا البغدادي في القرن العاشر الميلادي، قام إسحاق نيوتن بصياغته في قوالب علمية في القرن الثامن عشر باسم قوانين الحركة الثلاثة، وهذا الأمر لم يأت مصادفة لنيوتن، إنما كان للحضارة الإسلامية تأثيرها الواضح عليه، إذ إنه درس العلوم العربية في جامعة كمبردج على يد الأستاذ بادوز. وكانت هذه العلوم نقطة انطلاق لعصر التنوير الفكري في نهضة أوربا.[١١]

هذا التأثير لم يكن مقصوراً على ابن ملكا فقط، بل هناك كثير من النصوص تؤكد سبق علمائنا إلى استيعاب مصطلحات علم الميكانيكا وتحديدها وصياغة القوانين الميكانيكية صياغة علمية، انتقلت بها من مستوى الخبرة العامة إلى مستوى المعرفة العلمية الدقيقة الصالحة لأن تكون أساساً تقوم عليه قوانين ونظريات أخرى كلما توافرت مراحل معرفية أكثر تقدماً.[١٢]

ويؤكد ذلك ما أشار إليه ابن سينا فيما يتعلق بالقانون الأول والثاني للحركة. فبعد أن شرح ابن سينا الأقوال المتعلقة بحركة الجسم المقذوف بعد أن يفارقه القاذف واستعرض جملة الآراء السابقة عليه قال: «لكنّا إذا حققنا الأمر وجدنا أصح المذاهب مذهب من يرى أن المتحرك يستفيد ميلاً من المحرك، والميل هو ما يحس بالحس إذا حاول أن يسكن الطبيعي بالقسر أو القسري بالقسر الآخر، فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصاً فمرةً تكون أشد ومرة تكون أنقص مما لا يشك في وجوده في الجسم وإن كان الجسم ساكناً بما قسر».[١٣]

تدل أقوال ابن سينا هذه على أن الجسم - حال تحركه يكون له ميل للاستمرار في حركته، بحيث إنه إذا أقحم على الحركة مانع أو عائق أحس هذا الأخير بالمدافعة التي يبديها الجسم للإبقاء على حاله من الحركة. وفي هذا إشارة للمعنى الذي نعرفه اليوم بالقصور الذاتي، وبذلك استطاع ابن سينا أن يستنتج بأن الجسم له من طبعه ما يحافظ به ويبقى عليه ويدافع عن استمراره في حال السكون أو في حال الحركة، وأن تغيير هذه



الحال لا يأتي إلا بتدخل مؤثر خارجي غريب عن الجسم، فيحس هذا الدخيل بممانعة الجسم ومدافعته له للحفاظ على حاله التي كان عليها عند بدء التدخل الخارجي.[١٤]

هذه الصياغة العلمية لنظرية الحركة عند علماء المسلمين تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن أمثال ابن ملكا البغدادي وابن سينا والرازي وغيرهم كان لهم أثرهم الواضح على علماء النهضة الأوروبية، كما كانت لهم اليد الطولى في تطور العلوم الطبيعية علمياً ومنهجياً. وهذا ما يدعونا إلى إعادة النظر في نسبة هذه القوانين وغيرها إلى أصحابها، علماء الحضارة الإسلامية، وأن يصحح تاريخ العلم حتى نستطيع وضع التراث العلمي الإسلامي في مكانه الطبيعي، وهذا يحتاج إلى فريق عمل تتكاتف فيه الأيدي وتتضافر فيه الجهود حتى يعود لتاريخ العلم صياغته المطبعية السليمة.

الحواشي

١ - أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، (القاهرة : دار المعارف،١٩٨٤م) ص ١٤٤.

٢ - ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة، ط١(حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٨هـ) ٢: ٢٨. ٣٣.

٣ - المرجع السابق، ص ٣٢.

٤ - المرجع السابق، ص ٥١. ٥٢.

٥ - أبو وافيه، سهير فضل الله، فلسفة أبي البركات البغدادي، (رسالة ماجستير)، كلية البنات، جامعة عين شمس، ص ٨٨.

٦ - ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة، ص ١٠٠ - ١٠١.

٧ - أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص ١٤٥.

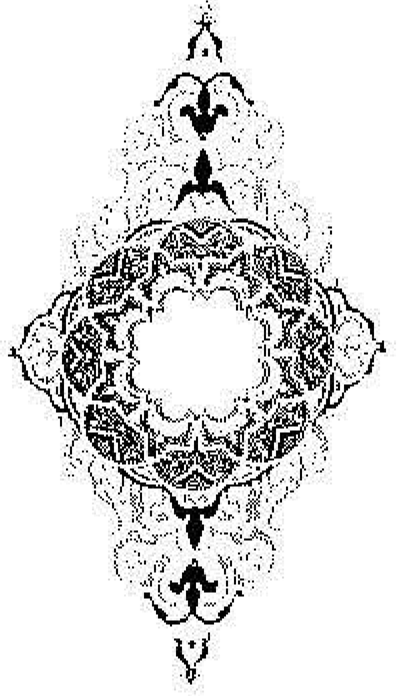
٨ - ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة، ص ٧٢.

٩ - الرازي، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، ط١ (حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٣هـ) ص ٦٠٢ .

١٠ - ابن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة، ص ١٠٠.

١١ - سهير فضل الله أبو وافيه، فلسفة أبي البركات البغدادي، ص ٨٩.

١٢ - أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص ١٤٦.





مع العلامة الشيخ

محمد الشاذلي النيفر

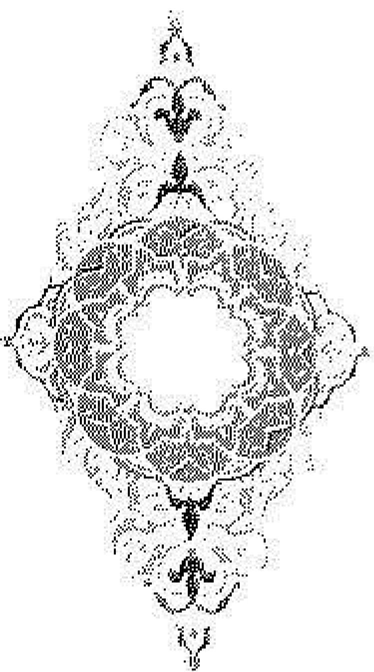
في مكتبته العامة

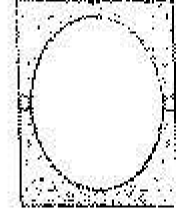
حاوره

الدكتور نزار اباظة

والأستاذ إياد الطباع

الشيخ محمد الشاذلي النيفر مدّ الله في عمره أحد أعلام تونس والزيتونة. ولد في عائلة علم وشرف سنة ١٩١١ هـ لوالد عرف بلقب قاضي الجماعة الشيخ محمد الصادق (- ١٩٣٧) وجدُّه المدرس الشيخ محمد الطاهر النيفر الثاني من أعلام الزيتونة البارزين.





اعتنى والده بتربيته فتلقى العلم عليه وعلى أيدي بعض المؤدبين الفضلاء، وبعدما حفظ نصيباً من القرآن الكريم وشدا مبادىء العربية التحق بالمدرسة القرآنية، ثم انخرط في سلك تلامذة جامعة الزيتونة سنة ١٩٢٤ متفرغاً للعلم، فأخذ هناك بالإضافة إلى والده على كبار علماء الجامع كالشيخ محمد العزيز جعيط (- ١٩٧٠) والشيخ أحمد النيفر (- ١٩٧٤) والشيخ الحطّاب بوشناق (- ١٩٨٤) الملقب بسيبويه تونس والشيخ محمد العربي الماجري وأجازه بالحديث الشريف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (- ١٩٧٣).

تقلّد الشيخ محمد الشاذلي وظائف عديدة، منذ سنة ١٩٣٤ حتى سنة ١٩٩٠ فباشر التدريس بالزيتونة وبعض المعاهد التابعة لها وفي بعض المدارس الثانوية بالإضافة إلى كلية الشريعة وأصول الدين وبه تخرج خلق كثير من طلبة العلم، كما تولى الإمامة والخطابة، وعيّن في عدد من الوظائف الإدارية.

ولم ينقطع الشيخ عن الحياة العامة كما هو شأن بعض أهل العلم من نظرائه، بل شارك بها المشاركة الفعالة السوية، وحصل على تأييد جماهيري، ففاز بانتخابات المجلس القومي التأسيسي إثر استقلال تونس عام ١٩٥٦، كما انتخب نائباً لمجلس الأمة الأول (١٩٥٩ - ١٩٦٤) وأعيد انتخابه عضواً بمجلس النواب مرتين متتاليتين (١٩٨١ - ١٩٨٩)، ترأس خلالهما الجلسات الافتتاحية بوصفه أكبر النواب سناً.

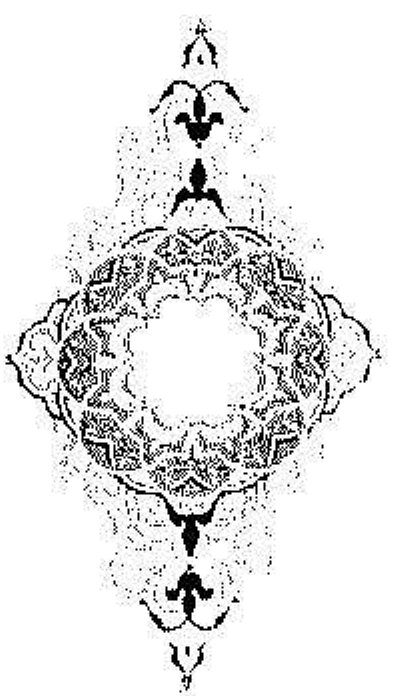
وقد لفت الشيخ نظر الاستعمار الفرنسي

صفحة من وثيقة عهد الأمان أول ما أنتجته مطابع تونس في زمن المشير الثاني محمد باشا باي

حين كان يدعو الشعب التونسي إلى الجهاد لتحرير البلاد، ويحث على التعلق بالهوية العربية الإسلامية التي كان الفرنسيون يحاولون طمسها وتقويض أسسها. ولم يكتف الشيخ بالكلام وإنما اشترك بجمعيات المقاومة مما عرّضه للاعتقال مراراً. كما نسب إليه اشتراكه في تأسيس إذاعة كانت تبث برامجها سراً ضد المحتل، مما عرضه للاعتقال والتوقيف أكثر من مرة.

ولفضيلة الشيخ محمد الشاذلي ما ينوف عن عشرين كتاباً، حقق بعضها وألف بعضها الآخر. هذا غير عشرات الأبحاث المنشورة في الدوريات والندوات.

ومن أبرز كتبه تحقيق كتاب «المعلم بفوائد مسلم» للإمام المازري، وهو أول شرح لصحيح مسلم، وتحقيق القطعة التي وصلت إلينا من «موطأ ابن زياد» وتحقيق كتاب



المعلم بفوائد مسلم

«مسامرات الظريف» للشيخ محمد السنوسي.

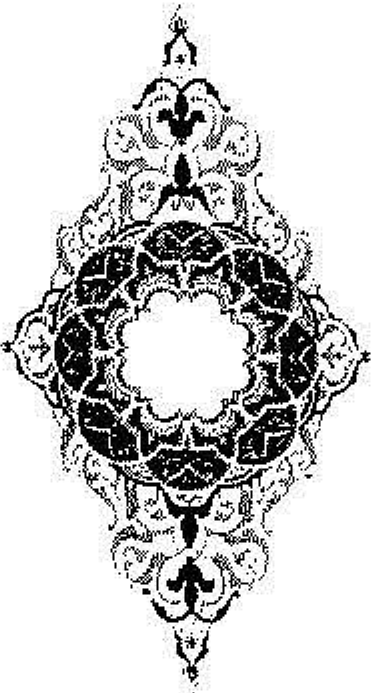
ولقد أكبر المواطنون التونسيون شيخهم الجليل، فقام جماعة من فضلائهم بكتابة عدد من المقالات عنه، جمعوها في كتاب عن مناقبه بعنوان «بحوث ودراسات مهداة إلى الشيخ محمد الشاذلي النيفر» قدّم لها مفتي الديار التونسية فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي.

إنك إذا زرت اليوم نهج الرياحي في حي القرجاني في تونس العاصمة، ودخلت بناءً صغيراً من طابقين تحتل مكتبة هادئة طابقه الأرضي ستجد هناك الشيخ الجليل وراء مكتبه بجرمه النحيل مكباً على كتاب قد غرق في صفحاته، فيطالعك منه وجه نيّر تزينه ابتسامة هادئة، ويرحب بك ويمتعك بحديث متصل عن الكتب وشؤونها وشجونها، ويعرج بحديثه على المكتبة التي أنشأها وأطلق عليها اسم مكتبة آل النيفر.

وقد زارت بعثة المركز إلى معرض الكتاب بتونس هذه المكتبة التي فتحها صاحبها للباحثين والمطالعين بعد أن وضع نسخة من فهارسها في دار الكتب الوطنية.. فاطلعت البعثة عليها وأدارت مع منشئها الحوار التالي:

س ١ – تشرفنا بزيارتكم بعدما حدثنا عنكم وعن مكتبتكم أهل العلم.. وسررنا كثيراً بالاطلاع على محتوياتها ونظامها.. ونطمع أن تعطونا فكرة عن إنشائها.

ج ١ – إن إحداث هذه المكتبة كان نتيجة لأمنية والدي رحمه الله إنشاء دار كتب عامة، وكانت لديه خزانة كتب صرف فيها جهداً حميداً، لكنه لم يستطع أن يحقق تلك الأمنية، إذ اختطفته المنية وهو في مقتبل العمر. فتابعت والدي في اهتمامه بالكتب منذ كنت حدثاً صغيراً.. وجمعت كتباً كثيرة بحمد الله.. ولكنني لم أستطع أن أنشىء دار كتب للباحثين إلا بعدما جاوزت السبعين من عمري. وقد عينت فيها بعض الموظفين لمتابعة فهرستها وتصنيفها وصنع البطاقات اللازمة لها ومتابعة الدوريات وخدمة المراجعين. وتضم مكتبة آل النيفر اليوم أكثر من ثلاثة عشر ألف مجلد، تشمل جميع المصادر والمراجع الأساسية والفرعية والنوادر. وهي تمثل الكتب التي جمعتها بنفسي وسوف أضيف عليها إن شاء الله مكتبة والدي، وتضم نحواً من ثمانية آلاف كتاب، ستوضع بين أيدي الباحثين حين الانتهاء من البناء الذي



سنتوسع به بعدما ضاق المكان الحالي.

س ٢ - ما آخر عمل تشتغلون به الآن؟

ج ٢ - عندي كتابان قد فرغت منهما تقريباً، وهما ينتظران الطبع، أحدهما تعريف بالمؤرخ التونسي الوزير الأديب حمودة بن عبد العزيز (- ١٢٠٢ هـ = ١٧٨٨ م) والثاني ديوان شعر يحتاج إلى شيء من المراجعة، وأشتغل حالياً في كتاب عظيم القيمة هو تهذيب البراذعي (- نحو ٤٠٠ هـ)، أرجو من الله تيسير العمل به، وهو يعدّ عمدة لجميع الباحثين في الفقه المالكي، لأنه أصبح المعول عليه عوض كتاب المدونة، لاشتماله على دقتها وإحاطتها مع الاختصار. ويقدر أن يكون طبعه في مجلدين. وأرى بقاءه إلى اليوم في حيز المخطوطات وصمة في وجه المالكية. وأعمل كذلك بكتاب الملخص للقابسي (- ٤٠٣ هـ)، ويحتاج إلى تحقيق خاص غير التحقيق الذي ظهر به.. وأرجو بعد هذا أن يعينني الله على طبع هذه الكتب.

س ٣ - يهتم الباحثون الآن كثيراً بكتب الرجال والتراجم. فما الكتب التي تتناول أعلام تونس وعلماءها؟

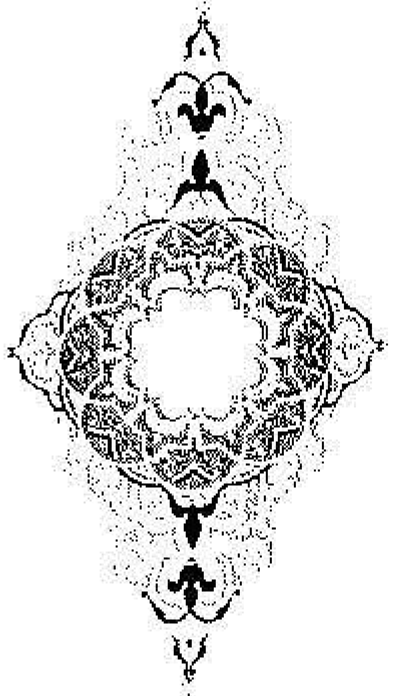
ج ٣ - الواقع أن هناك كتباً متعددة في هذا الموضوع من أهمها كتاب «طبقات علماء إفريقية» لأبي العرب (- ٣٣٣ هـ) وذيل الخشني (- ٣٦١ هـ) عليه. في القرن الخامس ألّف المالكي (- نحو ٤٧٠ هـ) كتابه «رياض النفوس» في طبقات علماء القيروان وأفريقية، وبعده طلع الدباغ (- ٦٩٦ هـ) بكتابه «معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان».





وبنى الشيخ مخلوف (- ١٣٦٠ هـ) في كتابه «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» على تخصيص علماء تونس بتراجم، استقاها من كتب متعددة في تراجم العلماء، فخصّ علماء إفريقية (تونس) بفرع، تسلسلت تراجمهم فيه إلى نصف القرن الرابع عشر الهجري.

ثم لما تركزت الدولة الحسينية ظهرت كتب خاصة بعلماء البلاد التونسية، منها ما كتبه حسين خوجة (- ١١٤٥ هـ) في كتابه «ذيل بشائر أهل الإيمان» وكذلك أحمد بن أبي الضياف (- ١٢٩١ هـ) في القسم الرابع من كتابه «إتحاف أهل الزمان» أدخل تراجم رجال تونس من علماء وسياسيين وغيرهم. أما الكتاب الواسع في تراجم علماء تونس خاصة فهو «مسامرات الظريف بحسن التعريف» لمحمد بن عثمان السنوسي (- ١٣١٨ هـ) وقد



عنيت بتصحيحه والتعليق عليه وصدر منذ أشهر في أربعة أجزاء.

وهذا الكتاب الأخير يصف صور الحياة العلمية والأدبية في تونس، وقد ترجم صاحبه لأئمة جامع الزيتونة ثم لأهل الإفتاء من الحنفية والمالكية وكذلك القضاة من المذهبين.

وققّى على هذه الكتب ما كتبه محمد النيفر (- ١٣٣٠ هـ) في كتابه «عنوان الأريب عمن نشأ بإفريقية من عالم وأديب» وقد ذيّل عليه ابنه علي النيفر (- ١٤٠٤ هـ).

وأخيراً فهناك كتاب حديث لمحمد محفوظ (- ١٩٨٦ م) بعنوان «تراجم المؤلفين التونسيين».

س ٤ - صحبتكم للكتاب صحبة طويلة مشهود بها، وأنتم من العارفين به وبتاريخه.. ومشاركة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بمعرض الكتاب في تونس هيأت لنا التعرف على الكتاب التونسي عن قرب. ولقد كانت تونس من أوائل البلاد العربية التي ظهر الكتاب المطبوع فيها.. فما المراحل التي مرت بها الطباعة العربية في تونس؟

ج ٤ - مرت طباعة الكتاب في بلادنا بثلاث مراحل، وهي كما يأتي:

المرحلة الأولى (قبل الحماية)

أول من أدخل المطبعة إلى تونس هو المشير الثاني محمد باشا باي (- ١٢٧٦ هـ). فقد جاء في كتاب «مسامرات الظريف» عنه أنه «جلب الطبع وآلات الطبع الحجري، واستعمل المطبعة في الحفصية، فطبع التذاكر الخفيفة العمل» والحفصية التي يشير إليها مكان في تونس يعرف بحفصية المدافع. وأول ما طبع فيها عهد الأمان.

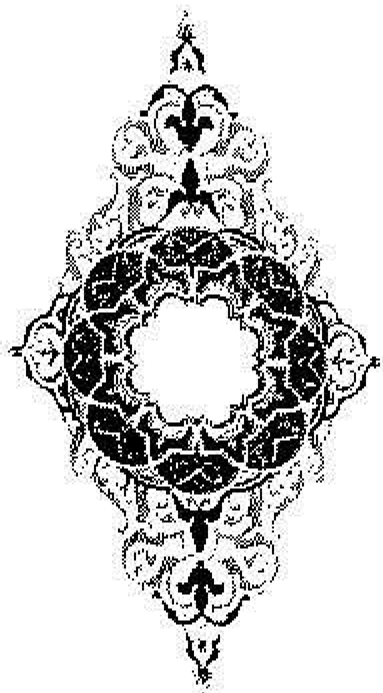
ثم إن المشير الثالث محمد الصادق باشا باي (- ١٢٩٩) حسّن ما أحدثه سلفه أخوه الذي كان أميراً قبله. وفي ذلك يقول في «مسامرات الظريف»: «أما اعتناؤه - أي المشير الثالث - بالأشياء التحسينية التي خلدها في المملكة فمن أعظمها فتح دار الطباعة ونشر صحيفة الرائد، وهي أول صحيفة تونسية لتعليم أهل المملكة أحوال الدول وما يتعلق بالسياسات الداخلية والخارجية تمريناً لهم» وكان ابتداء نشر الرائد أواخر عام ١٢٧٧ هـ.

وكان من أبرز ما أصدرته المطبعة الحكومية آنذاك موطأ الإمام مالك بن أنس رحمه الله سنة ١٢٨٠ وهي أصح النسخ المطبوعة على ورق رفيع.

المرحلة الثانية (ما بعد الحماية)

وفي هذه المرحلة ابتدأ بعض التونسيين بإنشاء مطابع خاصة من أشهرها المطبعة التونسية لصاحبها علي الضادلي، وكانت تتولى طبع الجريدة اليومية «الزهرة». ومطبعة النهضة لمحمد الشاذلي القسطلي، وطبعت بها جريدة «النهضة» اليومية، وأصدرت عدداً من الكتب. وكان إلى جانبها مطابع أخرى.

س ٥ - هل كان للأحباس (الأوقاف) أثر واضح في تطوير المعاهد والمدارس الشرعية في تونس شأن كثير غيرها من بلاد العالم الإسلامي؟



ج ٥ - كان للأحباس أثرها الكبير في تطوير المعاهد والمدارس الشرعية، ولولا خوف الإطالة لبسطت لكم القول فيها، فهناك مدارس عدة قامت على الأحباس علاوة على المساجد التي أسست بها دروس عليا.

كما قام التعليم في الزيتونة أساساً على الأحباس، مما نشط الحياة العلمية فيها. ثم ألغي التعليم الزيتوني بالتعليم الثانوي وقصر على التعليم في معاهد خاصة.

وهناك مدارس متعددة كانت تعيش من هذه الأحباس، وأول مدرسة أسست على هذا في تونس هي المدرسة الشماعية، أسسها أبو زكريا الحفصي (- ٦٣٣ هـ)، كما أسس غيرها زمن الحفصيين.

ولما خلّص العثمانيون تونس وافتكوها من الإسبان تأسست مدارس في دولة المراديين اعتمدت على الوقف وكثر عددها في العهد الحسيني. أما الآن فقد أبطل الوقف، ولم تبق المدارس تابعة للزيتونة، وأصبحت مشغولة بأمور أخرى.

س ٦ - ما السبب - في رأيكم - ببقاء مذهب الإمام مالك سائداً دون غيره في الشمال الإفريقي؟

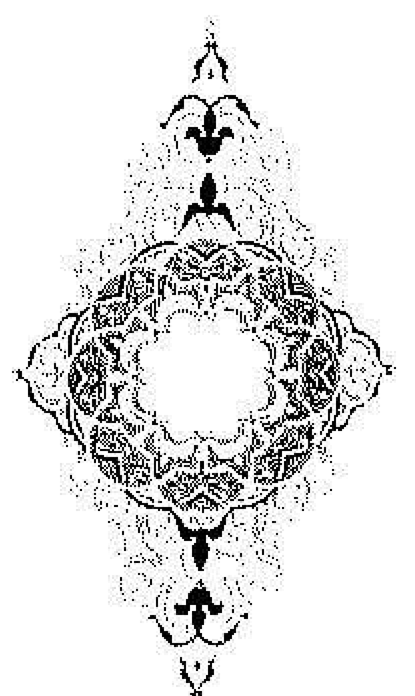
ج ٦ - منذ أن نشر المذهب المالكي في تونس والقيروان على يد علي بن زياد أخذ ينتشر في سائر بلاد الشمال الإفريقي. وبقي حتى اليوم هو المذهب السائد، لأن أهل هذه المنطقة كما أرى شديدو المحافظة والتمسك بما درجوا عليه؛ ولذلك لم تتعدد عندهم الأديان ولا المذاهب. والمذهب الحنفي إنما دخل تونس والجزائر فقط مع الحكم العثماني وهو محصور جداً.



س ٧ - هل تتفضلون بإعطائنا فكرة عن تجربتكم في الإشراف على الأطروحات الجامعية بإسهام الجامعات التونسية في مجال الدراسات العليا؟

ج ٧ - إن الأطاريح التي أشرفت عليها متعددة، بعض أصحابها طلاب من تونس وبعضهم كان من ليبيا وغيرها.

ولقد حرصت أن تكون تلك الأطاريح سليمة اللغة محكمة البناء في إنشاء مناسب. وكانت موضوعاتها متعددة غالبها في التفسير والحديث والفقه والأصول والفروع. وقسم من هذه الأطروحات بعثت بنسخ منها إلى مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. وسأواصله إن شاء الله في هذا المجال حتى أتم تزويده بما أشرفت عليه جميعاً.



س ٨ - لعل الحركة الثقافية متشابهة في بلدان المغرب العربي، فهل نطمع أن تعطونا فكرة عن العلاقات الثقافية بينها؟

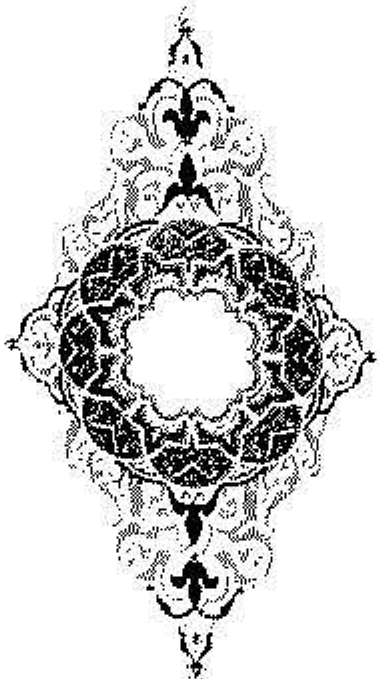
ج ٨ - إن هذه العلاقات التي ذكرتموها علاقات ضاربة في جذور التاريخ وقد ثبتها الإسلام، وتطورت مع الأيام بأشكال متعددة، وهي تحتاج إلى كتاب كبير.. بل إن تعدادها يطول.

س ٩ - لا شك أن تجربتكم العلمية والثقافية تجربة واسعة يمكن أن يستفاد منها الفائدة المثلى، فما نصائحكم للمشتغلين في التراث؟

ج ٩ - إنني أنصح العاملين في التراث أن ينكبوا على استخلاص ما يبعث على الروح ذات التأثير في العقل، وأن يشتغلوا فيما هو الأجدى من غيره دون استقصاء بحسب الإمكان. كما أنصح لهم أن يحرصوا على إخراج أعمالهم متقنة صحيحة بأعلى درجات الإتقان والصحة.. وأنصح للتونسيين خصوصاً أن ينفضوا الغبار عن الكتب القيمة المنسية.

* *

تشكر بعثة مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث إلى تونس فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر لاستضافته لها في مكتبة آل النيفر وحديثه معها وتسأل الله أن يفسح له في الأجل ويمده بأسباب القوة والعون في مهمته النبيلة.



حوار مع الدكتور

محمد بن شريفة

حول كتابه "ابن مغاور الشاطبي"

أجراه
عبد العزيز الساوري
الرباط

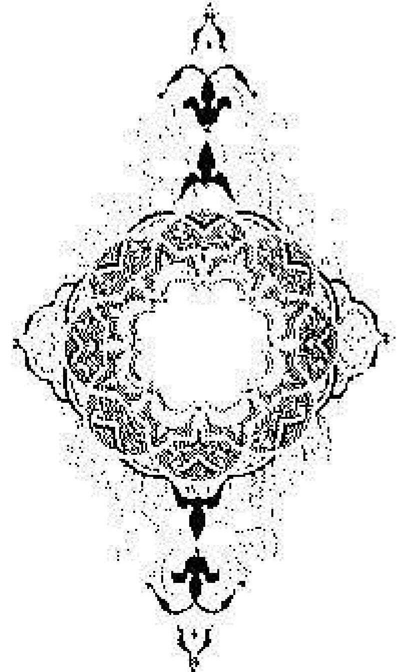
صدر مؤخراً عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء عمل جديد في ميدان الدراسات الأندلسية هو «ابن مُغاور الشاطبي: حياته وآثاره» للدكتور محمد بن شريفة عضو أكاديمية المملكة المغربية، محافظ الخزانة العامة بالرباط.

ويتناول هذا العمل أمرين، أولهما: التعريف بشخصية من الشخصيات الأدبية في عصر الموحدين، الناثر الشاعر أبو بكر عبد الرحمن بن مغاور الشاطبي (٥٠٢ - ٥٨٧ هـ)، أبرز المترسلين في الأندلس والمغرب من أهل طبقته. وثانيهما: تحقيق مجموع الأديب المذكور المُسَمّى: «نَوْرُ الكمائم وسَجْعُ الحمائم» مع ملاحق من رسائله ومروياته وردت في مصادر أخرى.

وقد جاء الكتاب في نحو ٣٢٠ صفحة من القطع المتوسط والحرف الصغير المشكول.

رأينا أن نجري حواراً مع الأستاذ الجليل بمناسبة صدور عمله القيّم الذي يمثل جهداً وعناء، لا يعرف مبلغهما إلا من كابد مشقة البحث العلمي الجاد وتحقيق النصوص الصعبة.

١ - يلاحظ أن جهودكم في دراسة الأدب الأندلسي والمغربي تتجه أساساً إلى إبراز أعلام غير مدروسين في هذا الأدب كدراستكم لأبي المطرف أحمد بن عميرة موضوع رسالتكم لنيل دبلوم الدراسات العليا، وتعريفكم الوافي بابن عبد الملك المراكشي، ودراستكم للبسطي آخر شعراء الأندلس، وكتابتكم لسيرة ابن



عبد ربه الحفيد، وتعريفكم بأبي إسحاق إبراهيم الكانمي، وأبي إسحاق إبراهيم الساحلي، والمِنْتَوْري وغيرهم من أعلام الأدب الأندلسي المغربي في مختلف العصور.. فما تعليلكم لذلك؟

■ لقد وجدت أن الذين حاولوا كتابة تاريخ عام للأدب العربي في الأندلس والمغرب، فاتهم أن يشيروا إلى عدد من أعلام هذا الأدب الذين كانت لهم مشاركة في بنيته ونسيجه ومساهمة في لحمته وسداه، وذلك لعدم وقوفهم على آثارهم وأخبارهم؛ ولهذا آثرت أن تكون البداية دراسة الأعلام دراسة بحث وتوسع واستقصاء، وبطريقة تستشف من خلالها مجموعة من معالم عصرهم، ويخيّل إليّ أنّ بناء أي عصر أدبي بناءً محكماً لا يتم إلا بعد دراسة أعلامه، الذين هم كالأحجار للبناء أو اللحمة والسدى للنسيج؛ على أني في دراستي للأعلام أُعْنَى بصلتهم به بحيث يكون كل واحد منهم أشبه بزاوية من زوايا العصر، أو نافذة يطل منها القارىء على عصرهم.

ويمكن بهذه المناسبة أن نشير إلى صنيع الأستاذ الرائد عبدالله كنون رحمه الله فقد ألّف كتابه «النبوغ المغربي في تاريخ الأدب العربي بالمغرب الأقصى» ثم شفعه بسلسلة ذكريات مشاهير رجال المغرب، وكأنه أحسّ أن الصورة الواضحة أو الحقيقية للأدب لا تتجلى إلاّ من خلال أعلامه.

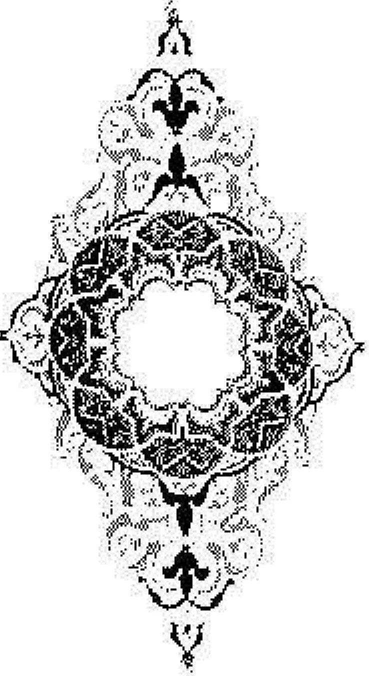
ومهما يكن من أمر فإن المونوغرافيات في كل فرع من فروع المعرفة ولا سيما العلوم الإنسانية هي أساس كل بناء شامل وبها تقوم الأعمال الموسوعية.

على أن العلاقة بين الدراسات المفردة والدراسات الجامعية هي علاقة جدلية مستمرة، يحكمها الاحتياج أحياناً، ويستدعيها التراكم أحياناً أخرى.

٢ - في ضوء هذا المفهوم ما هو موقع ابن مغاور الشاطبي الذي درستم آثاره وشخصيته في خريطة الأدب الأندلسي؟

■ يمكن القول بأن كل حقبة من حقب الأدب العربي في الأندلس تفرز شخصية أو أكثر من شخصية تمثل حقبتها. ويكاد يكون هذا قاعدة مطردة، فقد كان ابن برد وابن الجزيري ممثلين لحقبتهما، وكان ابن شهيد وابن حزم ممثلين لحقبة تالية، وكان ابن أبي الخصال وأبو محمد بن القاسم ممثلين لحقبة ثالثة، وقد كشفت دراستنا لابن مغاور الشاطبي أنّه وصاحبه وسميّه أبا بكر عبد الرحمن المكناسي المُرسي يمثلان حقبتهما، وهي حقبة العصر الموحدي الأول، أي عصر عبد المؤمن وولده يوسف وحفيده يعقوب المنصور. وعلى كثرة الكتّاب والمترسلين الذين حفلت بهم هذه الحقبة فقد استحق ابن مغاور الشاطبي من بينهم هذا الموقع المتميّز، ولم يكن هذا كشفاً جديداً توصلنا إليه، وإنّما كان رأياً قديماً أدركه القدماء الذين وصفوا هذا الكاتب بأنه: «رئيس البلاغة وبقية مشيخة الكتّاب، ومن إليه البلاغة انتهت، وعليه قُصِرت، وبموته فُقِدَت».

ولعل مما يعزز هذا الحكم - علاوة على ما يشهد له من نثر هذا الكتاب وشعره وعلمه وفقهه - صلاته الواسعة وعلاقاته العميقة



بأهل عصره، وهي من سمات الزعامة الأدبية والمشيخة الكتّابية.

٣ - كيف تولّدت لديكم فكرة تناول هذه الشخصية وكتابة هذه السيرة الموسعة حولها بعد أن كان أمرها لا يعدو ترجمة محدودة في المصادر العتيقة؟

■ الصدفة في الواقع هي التي قادتني إلى إنجاز هذا العمل الذي يجمع بين الدراسة والتحقيق، فقد كنت كغيري من الدارسين أعرف ما هو وارد في ترجمة ابن مغاور في تكملة ابن الأبار وغيره، وكنت أمرّ بما يذكر في هذه الترجمة من أن له تأليفاً اسمه «نور الكمائم وسجع الحمائم» دون أن يخطر ببالي أني سأقع عليه في يوم من الأيام، وعندما أخرج السيد الفقيه محمد المنوني فهرس خزانة الزاوية الناصرية بتمكروت تصفحته، فوقعت عيني على اسم الكتاب ضمن مجموع من مجاميعها، فشددت الرحال إلى هذه الخزانة القصية، ووقفت على المخطوط في المكان عينه، وتأكدت من قيمته الأدبية والتاريخية، فحصلت على صورة منه، وعكفت على قراءتها ودراستها، وكانت النتيجة إخراج هذا العمل الذي أرجو أنه يمثل بقسميه الدراسة والتحقيق إضافة جديدة في الأدب الأندلسي والمغربي.

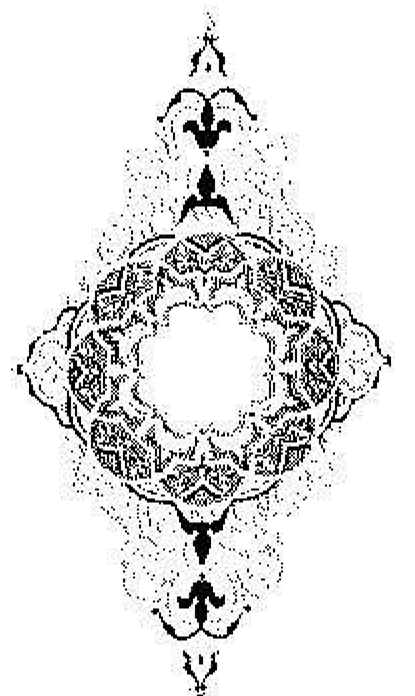
٤ - نعت الفقيه محمد المنوني كتاب ابن مغاور بـ «نُبَذ من كتاب الكمائم وسجع الحمائم». وإذا تصفحنا الكتاب من الداخل نجد المؤلف يقول: «وها أنا يا مولاي على إكمال السفر الثالث من «نور الكمائم، وسجع الحمائم» مقبل، وبما أشار إليه من ذلك مشتغل..». فهل من رأيكم أن المخطوطة التمكروتية تشتمل على جميع شعر ابن مغاور ونثره؟

■ عندما ذكر ابن الأبار اسم الكتاب نص على أنه: «ديوان منظومه ومنثوره»، وقال: «وهو موجود بأيدي الناس»، ولكن هذا كلّه ليس فيه ما يدل على حجم الكتاب أو تجزئته وتبويبه. ولكن المخطوطة التمكروتية تفتتح بديباجة تدل على البداية، وتختتم بخاتمة تشير إلى النهاية، كما نجد في ثنايا الكتاب نصاً على شروع الكاتب في إنجاز ما سمّاه بـ «السفر الثالث». وقد يستفاد من هذا أنّ «نور الكمائم» مجزأ إلى ثلاثة أسفار، والسفر في اصطلاحهم لا يعني مجلداً خاصاً أو مستقلاً، ولكنه اصطلاح شكلي أو صوري، يقوم على عدد معيّن من الصفحات أو الأوراق، وهو أشبه ما يكون بوقفة يستريح فيها المؤلف قبل أن ينتقل إلى ما بعدها.

وهذا الذي ذكرناه يشهد بحسب الظاهر أن الأمر لا يتعلق بـ «نُبَذٍ» من كتاب «نور الكمائم وسجع الحمائم» حسب تعبير الأستاذ الفقيه محمد المنوني. ولكنّنا أمام نسخة تامّة من الكتاب المذكور فيها بداية وتسلسل ولها نهاية.

نعم إن كتاب «نور الكمائم» أو هذه النسخة منه خلت من أشعار ورسائل وردت في مصادر أخرى، ويمكن تفسير ذلك بأن الكتاب اشتمل على ما انتقاه مؤلفه واختاره.

ومع ذلك فإننا محظوظون بوصول الكتاب إلينا، ولو أنه وصلنا في نسخة غير جيّدة



لأنها تشتمل على عدد كبير من الأخطاء الإملائية وغيرها، مما يدل على أن ناسخها ليس من أهل العلم.

٥ - ما رأي الأستاذ في اعتماد التحقيق على مثل هذه النسخة الوحيدة غير الجيّدة؟

■ مما لا شك فيه أن التحقيق المثالي للنصوص هو الذي يقوم على أكثر من نسخة، وأن المحقق المحظوظ هو الذي يقع على النسخ الأصلية أو الجيدة. وإذا كان هذا يتحقق في عدد من الكتب التي تُرْوَى وتُنْسَخ لقيمتها الدينية والشرعية أو فائدتها التعليمية أو مكانة مؤلفيها كما هو الشأن غالباً في المخطوطات المحفوظة بأوروبا والمشرق فإنّه قلّما يتحقق في كثير من الأعمال الأدبية والتاريخية التي كثيراً ما تنتهي بنهاية عصورها. ونلاحظ هذه الظاهرة بشكل بيّن في التراث الأندلسي والمغربي.

فقد تعرّض هذا التراث لكثير من عوادي الزمن، ولهذا فإن سعادتنا تكون كبيرة، وحماستنا تبدو قوية عندما ينتهي إلينا أثر من هذا التراث القديم، فنحرص على إخراجه برغم ما قد يكون فيه من خلل أو نقص أو بتر أو رداءة خط أو جهل ناسخ، فالمحقق منّا يكون أشبه بالمحتاج الذي يكتفي بالقليل ويقنع بالموجود. وهذا كان شأن عدد من المشتغلين بهذا التراث.

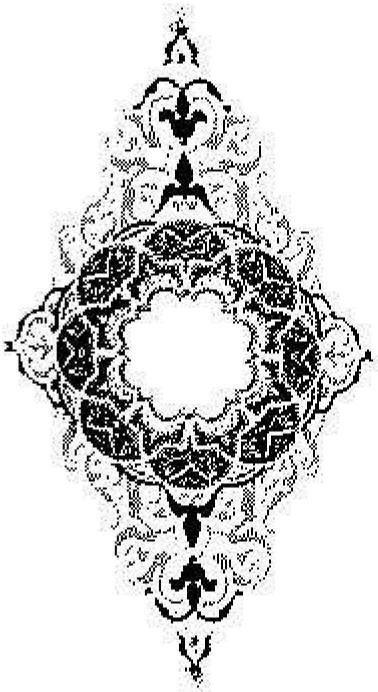
وقد واجهت هذه التجربة، وعانيت أمرها في نصوص سابقة، ولا شك أن الممارسة والدُّرْبة والخبرة تعين كثيراً في استقامة هذه النصوص.

وسيلحظ القارىء أننا حرصنا على شكل النصوص شكلاً تاماً، وعلى الإشارة في الحواشي إلى الأخطاء الإملائية والكتابية. غير أنّ هذه الطبعة لم تسلم من بعض الأخطاء المطبعية التي كنا نطمع في عدم وقوعها، وهي في بعض النقط والشكل، وفي شيء من الاختلاف بين النصوص في المتن، وفي النصوص التي استُشهد بها في الدراسة. وقد حصل أنّ بعض الكلمات صحيحة في المتن، وأصابها الخطأ في الدراسة وحدث العكس أحياناً.

ووقع هذا بسبب سوء تفهم في المراجعة آخر ساعة. وقد فكرت في أن أستدرك الأمر في جدول خاص، ثم عدلت عنه اقتناعاً بأن القارىء سينتبه إلى الأخطاء المطبعية المشار إليها. وستصلح في طبعة قادمة إن شاء الله.

٦ - هل يمكن إعطاء فكرة عن المحتوى العام لمجموع ابن مغاور المسمّى بـ «نور الكمائم وسجع الحمائم» وكذلك عن القيمة الخاصة لهذا المجموع؟

■ إن هذا المجموع يمثل كشفاً جديداً في الدراسات الأندلسية والمغربية، سواء من حيث الكم أم من حيث الكيف، فهو يشتمل - مع ملاحقه - على ما يقرب من تسعين نصاً تتفاوت طولاً وقصراً، وتختلف شعراً ونثراً، وتجمع بين الرسائل الديوانية والرسمية والرسائل الإخوانية والمقطعات الشعرية المتنوعة والروايات الإخبارية. وكلها مما لم يسبق نشره ولا معرفته قبل اليوم.



أما قيمة هذه النصوص، فإنها قيمة مزدوجة تاريخية وأدبية: فأما القيمة التاريخة، فإنها تكشف لنا أول مرة عن جوانب من تاريخ الموحدين وبدايات انتشارهم في الأندلس، ولا سيما الشرق، كالأحداث التي وقعت في آخر المرابطين وأيام ابن مردنيش.

ومن هذه المعلومات الجديدة ما يتعلق ببعض ولاة الأندلس من السادة الموحدين كالأخبار الغنية حول إمارة الأمير أبي الربيع سليمان بن عبدالله بن عبد المؤمن، وهي تمثل إضافة كبيرة وحلقة كانت مفقودة في حياة هذا الأمير الشاعر. ومن هذا الجديد ما يتعلق بأمير كان حفيداً للمهدي بن تومرت وسبطاً لعبد المؤمن بن علي، إلى غير ذلك من الفوائد التاريخية التي يمكن استخلاصها من هذه النصوص الجديدة. وقد أشرت إلى هذا في الدراسة وفي حواشي النصوص.

وأما القيمة الأدبية، فتبرز في كون رسائل ابن مغاور تعدّ امتداداً لرسائل الكتّاب قبله، ولا سيما ابن أبي الخصال. كما تمثل نماذج للترسل والنثر الفني في الأندلس والمغرب خلال الحقبة الأولى من العهد الموحدي. وقد قمت في الدراسة بشرح القيمة الأدبية لهذه النصوص، وربطتها بما قبلها وما بعدها، ووضعتها في السياق العام لتطور النثر الفني والترسل الديواني في الأندلس.

٧ - ذكرتم في بحث لكم أن الدراسات الأندلسية «وصلت الآن إلى حالة يصح أن تنعت بالتراكم، ولعلها أيضاً أصبحت تتسم بشيء من التكرار، كما يبدو من الإصدارات الكثيرة والأطروحات العديدة المكتوبة بمختلف اللغات».

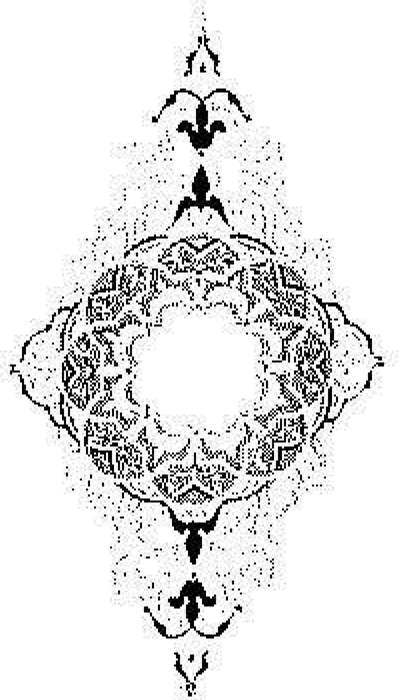
هل ترون ثمة أشياء جديدة يصح أن توصف بأنها إضافة جديدة في ميدان الدراسات الأندلسية؟

■ إن أمر الدراسات الأندلسية يحتاج الآن إلى وقفة للتكشيف والمراجعة. ولعل الحاجة أصبحت الآن ماسة إلى عدد من المراجع البيبليوغرافية الوصفية والتحليلية سواء فيما يرجع إلى جرد أسماء المؤلفين والمؤلفات من كتب التراث بكيفية تتوخى التتبع والاستقصاء؛ أم ما يتعلق بالدراسات على اختلاف مستوياتها ولغتها. ولعلنا من خلال هذا نستطيع أن نعرف الموجود من التراث الأندلسي المخطوط، ونعرف بالتالي ما طبع منه وما لم يطبع، ثم يقع توجيه المعتنين إلى الاهتمام بخدمة هذا التراث الذي ما يزال مخطوطاً.

وهذا في رأيي هو الذي سيمد الدراسات الأندلسية بالعناصر والمواد الجديدة التي تزيدها غنى وثراء وتكسبها سعة وازدهاراً.

وبهذا أيضاً نخرج من التزاحم على المواضيع المكررة، والعناوين المعادة في الأطروحات والدراسات المختلفة.

وبالجملة؛ فإن الجدّة والجودة والإضافة والزيادة والعمق والابتكار هي مما يسعى إليه كل باحث جاد، ويطمع فيه كل دارس ناجح.

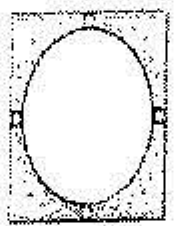


الحافظ محمد بن ناصر السلامي

حياته وآثاره

وليد محمد السراقبي
العين

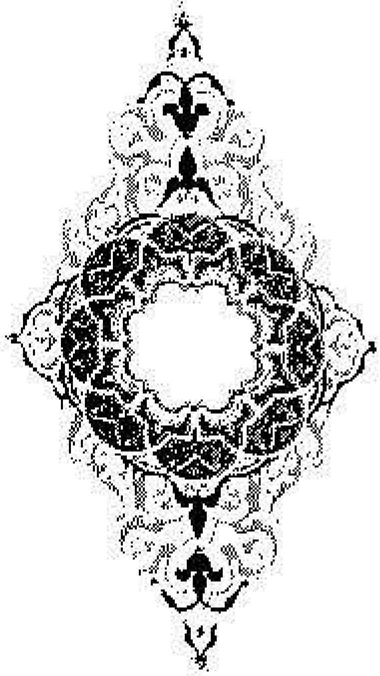
تقع حياة السلامي في الفترة بين منتصف القرن الخامس ومنتصف القرن السادس الهجريين، فقد ولد سنة ٤٦٧ هـ في بغداد، وتوفي سنة ٥٥٠ هـ. وكان لهذه الفترة من حكم السلاجقةالعراق خصائصها المميزة، سواء من الناحية السياسية، أم الاجتماعية، أم العلمية.



فمن الناحية السياسية وصل ملكشاه بالدولة السلجوقية إلى ازدهار لم تعرف له نظيراً. فكانت «أيامه في أيام آل سلجوق، كالواسطة في العقد، قد تناسبت في الحسن بدايته ونهايته، وتناسقت في الإقبال فاتحته وخاتمته، ولم يتوجّه إلى إقليم إلا فتحه، وقهر عدوّه وقدحه»[1].

وكان إلى جانبه نظام الملك المعروف بالجود والحلم وطول الصَّفْح، واحتفال مجلسه بالفقهاء وأئمة المسلمين وأجلاء علمائهم، يجلّهم، ويوفر أسباب العيش لهم، ليكونوا منصرفين إلى عملهم، غير مشغولين بمآكلهم[2].

وكان سنجر آخر حبة في عقد السلاطين



السلاجقة العظام، فبعد وفاته سنة ٥٥٢ هـ بدأ نجم الدولة بالأفول، إلى أن خبا خبواً تاماً بعد وفاة سنجر بأربعين عاماً.

وأما من الناحية الاجتماعية، فحبل الأمن متروك على الغارب، والعصر عصر فقدان المبادىء، والغاية فيه تبرر الوسيلة، ولذلك حاول نظام الملك أن يضع يده على مكمن الداء بسعة أفق، فأشاع التعليم، وشنَّ حملة على الجهل والفساد. ولم تخلُ الساحة الاجتماعية خلوّاً تاماً من فقهاء ونحاة ولغويين أفاضل، اعتزلوا المجتمع، وغدوا أحلاس بيوتهم، تعبيراً منهم عن نقمتهم على المجتمع من جهة، والعجز عن محاربة الشر والرذيلة من جهة أخرى.

وأما من الناحية العلمية، فقد شجَّع السلاجقة العلم[٣]، ودفعوا عجلته إلى الأمام، فعصر ملكشاه يوازن - في ازدهاره - بأزهى عصور الحضارة العربية، فقد بنى وزيره[٤] نظام الملك المدارس في أصبهان ونيسابور وبغداد، وكلها كانت تنعت بـ «النظامية»، إلا أن شهرة نظامية بغداد أخمدت أيّ ذكر لغيرها، ولعلَّ ذلك يعود إلى تدريس مشاهير العلماء فيها، كالخطيب التبريزي (- ٥٠٢ هـ)، والإمام أبي حامد الغزالي (- ٥٠٥ هـ)، وابن الشجري (- ٥٤٢ هـ).

كما وأكثر سلاطين السلاجقة من بناء المساجد والرباطات، وهي تحتل المركز الثاني من حيث إسهامها في حضارة ذلك العصر.

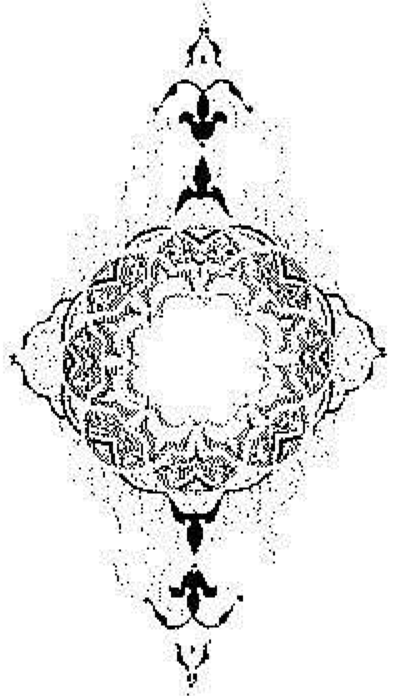
والتفت السلاجقة كذلك إلى بناء دور الكتب التي تعد المركز الثالث للحضارة، وكانت مكتباتهم الخاصة والعامة تضمّ في خزائنها أنفس الكتب في مختلف فروع المعرفة.

اسمه ونسبه ونشأته

هو محمد بن ناصر بن محمد علي[٥] بن عمر السَّلامي[٦]، الفارسي[٧]، البغدادي[٨]، كنيته أبو الفضل. ويجمع مترجموه على أنّ ولادته كانت سنة سبع وستين وأربعمائة، ليلة السبت الخامس عشر من شعبان[٩]، يروي القفطي أن السَّلامي سئل عن مولده فقال: «ليلة السبت الخامس عشر من شعبان سنة سبع وستين»[١٠].

إلا أن إسماعيل باشا في كتابه «هدية العارفين» يجعل مولده سنة تسعين وأربعمائة، فيقول عند الترجمة له: «..أبو الفضل الفارسي، ثم البغدادي، ولد سنة تسعين وأربعمائة وتوفي سنة خمسين وخمسمائة»[١١]، وهذا وهم من صاحب هدية العارفين، فأول سماع للسلامي في مجالس العلم كان سنة ثلاث وسبعين وأربعمائة، وربما كان هذا الوهم ناجماً عن سقوط كلمة «سبع» وبقاء كلمة «ستين»، وهذه صحفت إلى «تسعين».

أما والده فتركيُّ الأصل، واسمه علي المضافري التركي الحرّ[١٢]، كان من أحسن شباب بغداد، وأمه أم الفضل بنت أبي حكيم عبد الله بن إبراهيم الخَبْري المشهود له



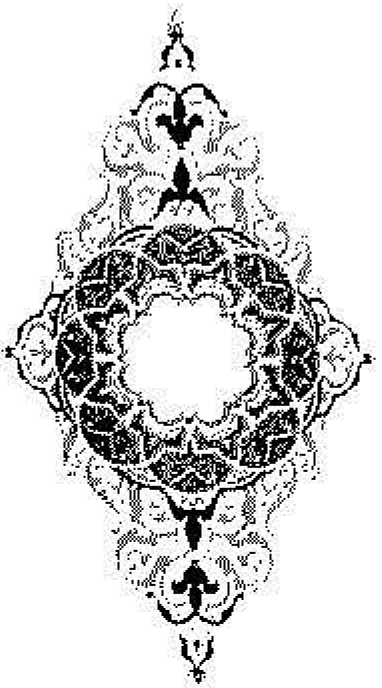
بالتقدُّم في علم الفرائض[١٣]. وقد وصف السِّلَفي أم الفضل بأنها كانت من صوالح زمانها وكبار عبَّاده ومحدِّثيه، وعليها قرأ السِّلَفيّ الحديث[١٤].

وعلى الرغم من أن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر شيئاً عن نشأته، إلا أن من الراجح أنه نشأ نشأة طيبة كريمة، فبعد وفاة أبيه وهو طفل صغير، كفله جدُّه لأمه، فأورده موارد العلم، ولقّنه القرآن، وأنشأ يسمعه الحديث[١٥]، وسار به على درب التفقه على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله. وكان لهذا التبكير إلى مجالس العلم عظيم الأثر في التكوين العلمي للسلامي، فقد حصَّل كثيراً من الأصول[١٦] في علوم الفقه والنحو وقرأ ما لا يُوصَفُ كثرة من كتبهما، وأخذ اللغة والأدب على الخطيب التبريزي[١٧].

توجهّت عنايته بعد ذلك إلى درس الحديث الشريف، فجدَّ في طلبه، واعتنى به، وبالغ في تحصيله، وقرأه على الأجلاء من علماء عصره، فتسنَّم فيه أعلى المراتب. ومما يروى في شأن تحوّله عن علوم اللغة إلى علم الحديث أنَّه وأبا منصور الجواليقي كانا يتتلمذان للخطيب التبريزي، وكان السلامي يطلب اللغة، والجواليقي يطلب الحديث، فقال التبريزي لهما: «سيقع الأمر بالعكس، فتصير أنت يابن ناصر محدِّثاً، وتصير أنت يا أبا منصور لغوياً»[١٨]، وهذا ما وقع لهما فيما بعد..

صفاته وآراء العلماء فيه

كان السلامي - كما يذكر مترجموه - متديناً متعفِّفاً، سنيّ المذهب[١٩]، أشعري الفكر[٢٠]، كثير التلاوة والصلاة[٢١]، تفقه - كما عرفنا من قبل - على مذهب الإمام الشافعي أوّل أمره، ثم ما لبث أن خالط الحنابلة فمال إليهم. قال الحافظ الذهبي في الإشارة إلى هذا التحوّل: «قال ابن النجار: قرأت بخط ابن ناصر، أخبرنيه عنه سماعاً يحيى بن الحسين، قال: بقيت ست سنين لا أدخل مسجد أبي منصور[٢٢]، واشتغلت بالأدب على التبريزي، فجئت يوماً لأقرأ الحديث على الخيّاط، فقال لي: يا بني، تركت قراءة القرآن واشتغلت بغيره؟ عُدْ واقرأ عليَّ ليكون لك إسناد. فعدت إليه سنة اثنتين وتسعين، وكنت أقول: اللهم بيِّن لي أي المذاهب خير، وكنت مراراً قد مضيت إلى القيرواني المتكلم في كتاب «التمهيد»[٢٣] للباقلاّني وكأن من يردّني عن ذلك، قال: فرأيت في المنام كأني قد دخلت المسجد إلى الشيخ أبي منصور وبجنبه رجل عليه ثياب بيض ورداء على عمامته يشبه الثياب الريفية، دريّ اللون، عليه نور وبهاء، فسلَّمت وجلست بين أيديهما، ووقع في نفسي للرجل هيبة، وأنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما جلست التفت إليَّ فقال لي: عليك بمذهب هذا الشيخ، عليك بمذهب هذا الشيخ، ثلاث مرّات، فانتبهت مرعوباً، وجسمي يرجف، فقصصت ذلك على



والدتي، وبكّرتُ على الشيخ لأقرأ عليه، فقصصت عليه الرؤيا، فقال: ما مذهب الشافعي إلا حسن، ولا أقول لك اتركه، ولكن لا تعتقد اعتقاد الأشعري؛ فقلت: لا أريد أن أكون نصفين، وأنا أشهدك وأشهد الجماعة أنني منذ اليوم على مذهب أحمد بن حنبل في الأصول والفروع، فقال: وفّقك الله، ثم أخذت في سماع كتب أحمد ومسائله والتفقه على مذهبه، وذلك في رمضان سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة»[٢٤].

ونجم عن هذا التحول وبدافع من التزمت الشديد أن أعاد صلاته التي صلاّها وهو شافعي منذ أن احتلم إلى أن تحنبل سنة ثلاث وتسعين، وأنه غسل جميع ما في بيته من آلة وفرش وثياب حتى جدار البيت[٢٥]، ودفع به الإعجاب بمذهب الإمام أحمد بن حنبل وإجلاله له أن وضع كتاباً في مناقب الإمام أحمد[٢٦].

أثنى مترجمو السلامي عليه، ورفعوا شأنه، وأعلوا قدره، ووثّقوه، فوصف بالحافظ، ومفيد العراق[٢٧]، والثقة، والثبت، قال ابن خلكان: «الحافظ الأديب، كان حافظ بغداد في زمانه، وكان له حظ وافر من الأدب، وكان كثير البحث عن الفوائد وإثباتها»[٢٨].

وقال الذهبي مثنياً عليه: «..كان ثقة، ثبتاً، حسن الطريقة[٢٩]، لغوياً ضابطاً، لا مغمز فيه، وله جودة حفظ وإتقان وحسن معرفة، فصيحاً، مليح القراءة، قوي العربية، بارعاً في اللغة، جمّ الفضائل»[٣٠].

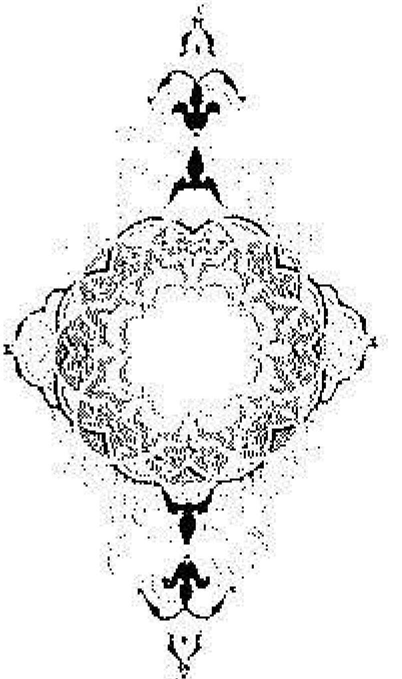
فللسلامي - كما رأينا - من الصفات العلمية ما جعله أحد أعلام عصره المشهورين بالتقدّم في علمي اللغة والحديث، حتى أصبح في زمانه مقدَّم أصحاب الحديث في بغداد[٣١]، فقد كان على معرفة واسعة بالمتون والأسانيد، متقناً حافظاً للحديث، خبيراً برجاله، يتكلم فيهم من طريق الجرح والتعديل، وهذا ما دفع بعض العلماء إلى التحامل عليه ورميه بمحبّة الطعن في الناس[٣٢].

شيوخه

تلقّى السلامي العلم على يد عدد كبير من علماء عصره، عدّهم الذهبي فقال: «..ثم طلب وسمع من عاصم بن الحسن، ومالك بن أحمد البانياسي، وأبي الغنائم بن أبي عثمان، ورزق الله التميمي، وطِراد الزينبي، وابن طلحة النعالي، ونصر بن البطر، وأبي بكر الطريثيثي، وأحمد بن عبد القادر اليوسفي، والحسين بن علي البُسْري، وأبي منصور الخيّاط، ومحمد بن عبد السلام الأنصاري، وأبي الفضل بن خَيْرون، وجعفر السَّراج، والمبارك بن عبد الجبار، وخلق كثير»[٣٣].

تلاميذه

بعد الانتهاء من مرحلة الطلب والتلقي تصدّى السّلامي للتدريس وإقراء الشعر



والحديث، فكان يأبى أن يأخذ أجراً على إقراء الحديث، لأنه يعد تدريسه واجباً من واجباته الشرعية. أما غير ذلك فلا يمانع في أخذ الأجر عليه. يروي الذهبي عن ابن النجار أنه قال: «سمعت ابن سُكينة يقول: قلت لابن ناصر: أريد أن أقرأ عليك ديوان المتنبي وشرحه لأبي زكريا التبريزي، فقال: إنك دائماً تقرأ علي الحديث مجاناً، وهذا شعر، ونحن نحتاج إلى نفقة، فقال: فأعطاني خمسة دنانير فدفعتها إليه وقرأت الكتاب»[٣٤].

وكان السلامي من المكثرين، حدَّث بأكثر مسموعاته، وروى عنه الأئمة فأكثروا، وأخذ عنه علماء عصره، يوضح ذلك ما ذكره أبو الفرج بن الجوزي - وأكثر روايته عن السلامي[٣٥] - مفصحاً عن تأثره به، وأنه كان يجتهد معه ويحمله إلى المشايخ ليسمع منهم، قال: «وهو الذي جعله الله سبباً لإرشادي إلى العلم، فإنه كان يجتهد معي ويحملني إلى المشايخ، وأسمعني «مسند أحمد» بقراءته على أبي الحصين، والأجزاء العوالي، وأنا إذ ذاك لا أدري ما العلم من الصغر، وكان يثبت لي كل ما أسمعه، وقرأت عليه ثلاثين سنة لم أستفد من أحد استفادتي منه»[٣٦].

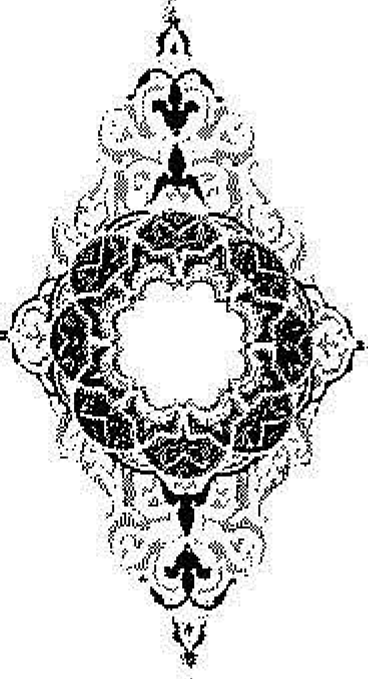
وقد عدّ الذهبي من رووا عنه، فقال:

«روى عنه: أبو طاهر، وأبو عامر العبدري، وأبو طاهر السلفي، وأبو موسى المديني، وأبو سعد السمعاني، وأبو العلاء العطّار، وأبو القاسم بن عساكر، وأبو الفرج بن الجوزي، وأبو أحمد بن سُكينة، وعبد العزيز بن الأخضر، وعبد الرزاق بن الجيلي، ويحيى بن الربيع الفقيه، والتاج الكندي، وأبو عبد الله بن البنّاء الصوفي، والفقيه محمد بن غنية، وداود ابن ملاعب، وعبد العزيز بن الناقد، وأحمد بن ظفر بن هبيرة، وموسى بن عبد القادر، وأحمد بن صِرْما، وأبو منصور بن محمد بن عُفَيْجة، والحسن السيد، وآخرون»[٣٧]. وقد غدا هؤلاء فيما بعد علماء مشهوداً لهم برفعة الشأن وعلو المنزلة والقدر، وحاز بعضهم ألقاباً علمية ومكانة مرموقة، كالسمعاني الذي لقب بـ محدِّث الشرق. ووصل بعضهم إلى منبر التدريس في المدرسة النظامية ببغداد، وهي مكانة لم يكن ليصل إليها إلا من كان أهلاً لها.

ولكن القرائن التاريخية لم تسعفنا في تحديد الفترة الزمنية التي قضاها كل واحد من هؤلاء في ملازمة شيخه السلامي، إلا ما كان من أمر ابن الجوزي الذي سبق أن رأينا مدى تأثره بشيخه تأثراً جعله يعتنق المذهب الحنبلي - مذهب شيخه - ويضع كتاباً في «مناقب الإمام أحمد بن حنبل»، على غرار الكتاب الذي وضعه السلامي الذي يحمل العنوان نفسه.

آثاره

يبدو للدارس المدقق أن السُّلاميّ كان منصرفاً إلى الإقراء والتحديث فكانت



أعباؤهما تأخذ منه جلَّ وقته، لذلك لا نجد خلال ما يزيد على ثمانين سنة من حياته غير ثلاثة كتب، لم يبق منها غير واحد، وكتبه هي:

١ - أمالٍ في الحديث: جاء في كشف الظنون: «أمالي أبي الفضل محمد بن ناصر السلامي المتوفّى سنة ٥٥٠ هـ، وهي في الحديث أيضاً». وقال صاحب هدية العارفين عند الترجمة للسلامي: «..من تصانيفه: أمالي (كذا) في الحديث..»[٣٨]، والكتاب مفقود.

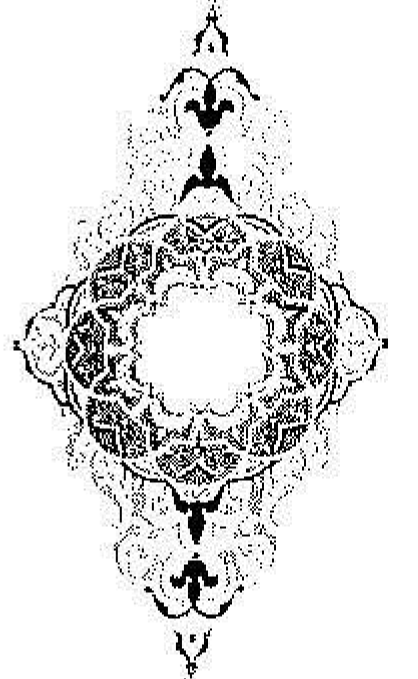
٢ - مناقب الإمام أحمد بن حنبل: قال صاحب هديّة العارفين: «من تصانيفه مناقب الإمام أحمد بن حنبل»[٣٩]. إلا أن حاجي خليفة لم يذكر هذا الكتاب في أثناء تعداده الكتب المصنَّفة في مناقب الإمام أحمد، والكتاب مفقود أيضاً.

٣ - التنبيه[٤٠]: وتذكره المصادر بأسماء مختلفة، فالصفدي يسميه: «المآخذ على أبي عبيد الهروي في كتاب الغريبين»[٤١]، ويسميه إسماعيل باشا: «مأخذ على الغريبين للهروي في اللغة»[٤٢]، ويورده عمر رضا كحّالة باسم: «مآخذ على الغريبين للهروي في اللغة»[٤٣]، وكأنه يتابع إسماعيل باشا في ذلك.

أما بروكلمان فيذكره باسم: «التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها وضبطها تصحيف في كتاب الغريبين»[٤٤]، وهذا اختصار للعنوان المثبت على طرَّة الكتاب. ويرد اسمه في فهرس مخطوطات الظاهرية: «التنبيه على ألفاظ الغريبين»[٤٥]، وهو اسم تفرَّدت به صانعة الفهرس.

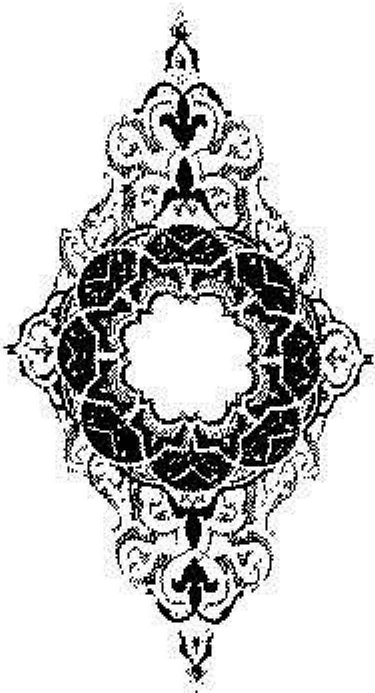
أما العنوان الذي أثبت على طرَّة الكتاب فهو: «التنبيه على الألفاظ التي وقع في نقلها وضبطها تصحيف وخطأ في تفسيرها ومعانيها وتحريف في كتاب الغريبين». ولعلَّ العنوان الأصلي للكتاب هو: «التنبيه» وما زيد على ذلك هو من قبيل التفصيل في مضمون الكتاب.

فالسلامي - كما يتضح من الصفحات السابقة - نشأ نشأة علمية صالحة، فتلقى علوم اللغة وعلوم الحديث على يد مجموعة من علماء عصره المشاهير، مما كان له أكبر الأثر في تكوين شخصيته العلمية. ثم إنه بعد أن قطع مرحلة الأخذ والتلقي التفت إلى الإقراء والتدريس والتصنيف، فتخرَّجت به مجموعة من العلماء الذين لم يقلوا شأناً وقدراً عن أستاذهم. ثم إنه صنف ثلاثة كتب، كان كتاب «التنبيه» واحداً منها.



الحواشي

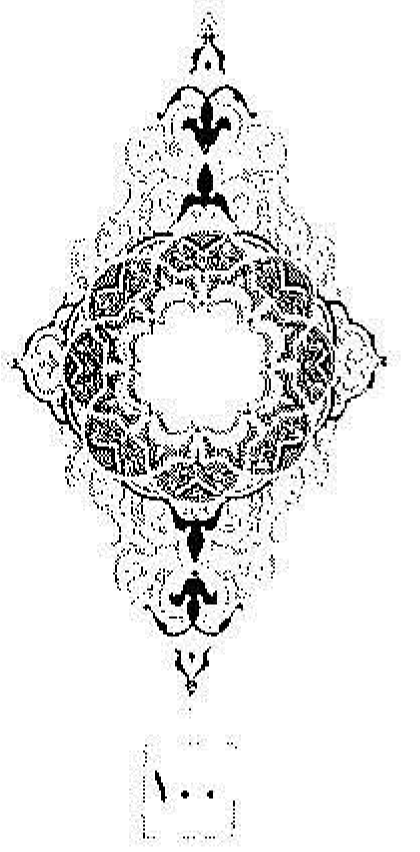
١ - تاريخ دولة آل سلجوق، ص ٥٧.
٢ - تاريخ الإسلام السياسي، ٣١:٤.
٣ - تاريخ دولة آل سلجوق، ص ٥٤.
٤ - المصدر السابق، ص ٥٩ - ٦١.
٥ - مناقب الإمام أحمد، ص ٥٣٠ - ٥٣١.
٦ - إنباه الرواة (ترجمة ٧٢٠)، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٥:٢٠، وكشف الظنون، ١٦٣:١، وهدية العارفين، ٩٢:٢، ومعجم المؤلفين، ٧٢:١٢.
٧ - هدية العارفين، ٩٢:٢.
٨ - المنتظم، ١٦٣:١٠، ومناقب الإمام أحمد، ص ٥٣٠ - ٥٣١، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٥:٢٠، ومعجم المؤلفين، ٧٢:١٢.
٩ - المنتظم، ١٦٣:١٠، ومناقب الإمام أحمد، ص ٥٣٠ - ٥٣١، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٥:٢٠.
١٠ - إنباه الرواة (ترجمة ٧٢٠).
١١ - هدية العارفين، ٩٢:٢.
١٢ - المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، ص ٥٣٩ - ٥٤٠.
١٣ - تذكرة الحفاظ، ١٢٨٩:٤، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٦:٢٠.
١٤ - معجم السفر، ص ٨٧.
١٥ - تذكرة الحفاظ، ١٢٨٩:٤، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٦:٢٠.
١٦ - سير أعلام النبلاء، ٢٦٦:٢٠.
١٧ - الوافي بالوفيات، ١٠٥:١٤.
١٨ - المرجع السابق.
١٩ - معجم الأدباء، ص ١٠٦.
٢٠ - الوافي بالوفيات، ١٠٥:١٤ - ١٠٧، وسير أعلام النبلاء، ٢٦٧:٢٠.
٢١ - سير أعلام النبلاء، ٢٠ : ٢٦٦.
٢٢ - هو محمد بن أحمد بن علي بن عبد الرزاق البغدادي، أحد شيوخ السلامي توفي سنة ٤٩٩ هـ.
٢٣ - هو كتاب «تمهيد الدلائل وتلخيص الأوائل» للباقلاني، وهو في توجيه معارضة مختلف الملحدين وغير المؤمنين، والكتاب مازال مخطوطاً. انظر: بروكلمان ٥١:٤.
٢٤ - تذكرة الحفاظ، ١٢٩١:٤.
٢٥ - الوافي بالوفيات، ١٠٦:١٤.
٢٦ - هدية العارفين، ٩٢:١.
٢٧ - سير أعلام النبلاء، ٢٦٥:٢٠.
٢٨ - وفيات الأعيان (ترجمة رقم ٦٢٤).
٢٩ - سير أعلام النبلاء، ٢٦٦:٢٠.
٣٠ - المصدر السابق، ٢٦٦:٢٠.
٣١ - وفيات الأعيان (ترجمة ٦٢٤).
٣٢ - المنتظم، ١٦٣:١٠.
٣٣ - سير أعلام النبلاء، ٢٦٦:٢٠.
٣٤ - تذكرة الحفاظ، ١٢٩٠:٤، وسير أعلام النبلاء، ٢٦١:٢٠.
٣٥ - وفيات الأعيان (ترجمة ٦٢٤).
٣٦ - مناقب الإمام احمد بن حنبل: ٥٣٠ - ٥٣١.
٣٧ - سير أعلام النبلاء، ٢٦٤:٢٠، وتذكرة الحفاظ، ١٢٩٢:٤.
٣٨ - كشف الظنون، ١٦٣:١، ومعجم المؤلفين، ٧٢:١٢.
٣٩ - هدية العارفين، ٩٢:٢.



٤٠ - مخطوطة كتاب «التنبيه»، نسخة الظاهرية رقم ١٥٨٩، ونسخة دار الكتب المصرية رقم ٥٦/لغة.
٤١ - فوات الوفيات، ١٠٥:٥ - ١٠٧.
٤٢ - هدية العارفين، ٩٢:٢.
٤٣ - معجم المؤلفين، ٧٢:١٢.
٤٤ - تاريخ الأدب العربي، ٧:٢.
٤٥ - فهرس مخطوطات الظاهرية، قسم اللغة، ص ٧٤.

المصادر والمراجع

- إبراهيم حسن، حسن . تاريخ الإسلام السياسي . عدة طبعات.
- ابن الجوزي . مناقب الإمام أحمد . بيروت : دار الكتب العلمية.
- ابن الجوزي . المنتظم، عدة طبعات.
- ابن خلكان . وفيات الأعيان . تـ إحسان عباس . بيروت : دار صادر.
- البغدادي، إسماعيل باشا . هدية العارفين . إستانبول : نسخة مصورة، ١٩٦٠.
- بروكلمان . تاريخ الأدب العربي . ترجمة عبد الحليم النجار . القاهرة : دار المعارف.
- البُنْداري . تاريخ دولة آل سلجوق . بيروت : دار الكتب العلمية.
- الحموي، ياقوت . معجم البلدان . بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٠.
- الذهبي، شمس الدين . تذكرة الحفاظ . حيدر آباد الدكن، ١٣٣٤ هـ، وبيروت : دار إحياء التراث العربي.
- الذهبي، شمس الدين . سير أعلام النبلاء . تـ مجموعة من العلماء . بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.
- السلفي، أبو طاهر . معجم السفَر . تـ. شير محمد زمان . إسلام آباد : مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٨.
- الصفدي، خليل بن أيبك . الوافي بالوفيات . بيروت : المعهد الألماني، ١٩٦٢ - ١٩٨٣.
- القفطي . إنباه الرواة . القاهرة : دار الكتب، ١٩٥٠.



من أعلام الغرب الإسلامي:

أبو العباس ابنُ القاضي المؤرخ

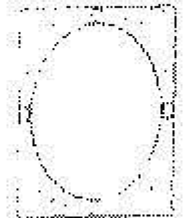
٩٦٠ - ١٠٢٥ هـ = ١٥٥٢ - ١٦١٦ م

عبد القادر زمامة - فاس



أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن القاضي الزناتي المكناسي. مؤرخ دولة المنصور الذهبي، ومؤرخ مدينة فاس. القاضي الرحالة الأديب المؤلف شهاب الدين..

بيته من بيوتات العلم والقضاء بالمغرب. كان يعرف ببيت بني أبي العافي الزناتيين المكناسيين نسبة إلى قبيلة مكناسة الزناتية التي كانت تستوطن في القديم أحواز مدينة تازة. ومازال اسمها معروفاً هناك إلى الآن.. وصادف تاريخياً أن أفراداً من هذا البيت المنتسب إلى مكناسة = القبيلة استوطنوا مدينة مكناسة الزيتون، واشتهروا بها لما كان لهم من العلم والجاه والثروة. وكان منهم العلماء والقضاة وأهل الفتوى.

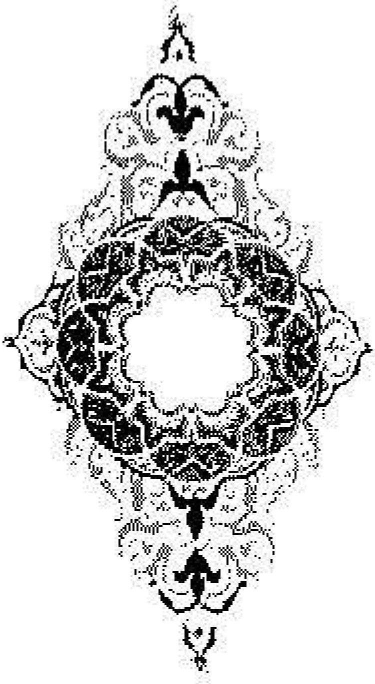


والمؤرخ ابن القاضي في كتابه «جذوة الاقتباس» يذكر نسبة أسرته إلى موسى بن أبي العافية الزناتي المكناسي المتوفى سنة ٣٤١ هـ = ٩٥٢ م. لكنه يستنكر موقفه في الأدارسة[١].

وهناك من المؤرخين من لا يسلم بنسبة أسرة ابن القاضي إلى موسى بن أبي العافية. لأن المرابطين عند قيامهم استأصلوا بالقتل ذريته[٢].

أما القاضي الذي تضاف أسرة بني أبي العافية إليه فهو قاضي مدينة مكناسة أبو العز بن أحمد. وهو قاض ابن قاض. وكان حياً سنة ٨٢٤ هـ = ١٤٢١ م[٣].

ويذكر المؤرخ محمد بن محمد ابن عيشون



الشراط المتوفى سنة ١١٠٩ هـ = ١٦٩٧ م في مخطوطة كتابه: «الروض العاطر الأنفاس» سبباً طريفاً لانتقال بعض أفراد هذه الأسرة العلمية إلى مدينة فاس والاستيطان بها[٤]. وأكد ذلك مؤلف السلوة.

ونسب مؤرخنا أبي العباس ابن القاضي كما ذكره المؤرخون هكذا: «أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن علي بن عبد الرحمن ابن القاضي أبي العز الزناتي المكناسي»[٥].

ولد بفاس سنة ٩٦٠ هـ = ١٥٥٢ م بعد أربع سنوات مرت على انهيار دولة بني وطاس. وما صاحب ذلك من أحداث جسام..! إلى أن دخل أبو عبدالله محمد الشيخ السعدي فاساً، وقضى على حركة أبي حسون الوطاسية..

وصادفت نشأة ابن القاضي جواً علمياً برز فيه عدد من الأعلام. فيهم الأندلسي، والتونسي، والتلمساني، والصحراوي، والسوسي إلى جانب أعلام آخرين من أهل هذه المدينة ومن بيوتات العلم بها.

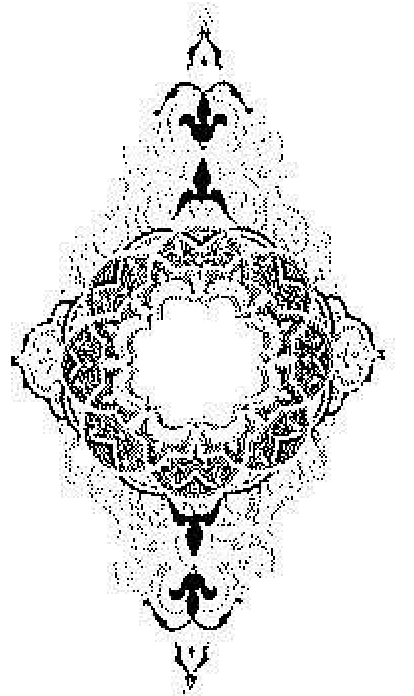
وكان والده هو أستاذه الأول ومرشده ومربيه ومعينه على طلب العلم بالكتب والمال والتوجيه. وحينما توفي هذا الوالد سنة ٩٨١ هـ = ١٥٧٣ م كان أبو العباس قد استفاد من علمه وتجربته ورعايته، كما استفاد من أفراد أسرته الآخرين. وقد ترجم لبعضهم في كتابه: درة الحجال. ولا نعرف من أقاربه - بعد والده - سوى أخ له يسمى محمداً ويلقب بشقرون. ويظهر أنه كان من أهل العلم والثروة. وسيأتي ذكره في قضية فداء أبي العباس من أسره وابن عمه محمد بن عبد القادر الصغير.

وأساتذة ابن القاضي في هذه المرحلة من حياته العلمية متعددون. وقد أشار إلى بعضهم في الكتب التي ألفها ولاسيما «درة الحجال» وفهرسة «رائد الصلاح» وترجم لبعضهم تراجم مشرقة معبرة عن التكريم والاعتراف بالجميل. وذكر ما أخذه عنهم من كتب وروايات وأسانيد.

وقد كان - حسب ما يظهر - ذا منهاجية في تلقي العلوم وترتيب المعلومات. كما كان في عهد نضجه ذا منهاجية في التدريس والتأليف، إذ كان اهتمامه طالباً ومؤلفاً وأستاذاً منصباً على لبّ الأشياء وجوهرها، يربّي بهما ملكته، وينمي محصوله العلمي في مختلف العلوم والفنون التي كانت سائدة في ذلك العصر.

وبطبيعة الحال يأتي في مقدمة أساتذة ابن القاضي الأعلام الثلاثة: يعقوب اليدري المتوفى سنة ٩٩٩ هـ = ١٥٩٠ م. وكان من أعلام النوازل والفرائض والحساب[٦]. ومبارك بن علي التارختي المتوفى سنة ٩٨٢ هـ = ١٥٧٤ م. وكان ذا أسلوب خاص في تدريس العلوم لطلبته[٧]. وأحمد المنجور المتوفى سنة ٩٩٥ هـ = ١٥٨٦ م. وهو من أعلام المعقول والمنقول من العلوم. وقد لازمه ابن القاضي ما يقرب من عشرين سنة، ولم ينقطع عنه إلا مدةً قصيرة وفي ظروف خاصة. وملازمة المنجور كان لها الأثر الواضح في ثقافة ابن القاضي ومنهاجه العلمي وسلوكه الشخصي. وقبل رحلته الأولى أجازه سنة ٩٨٦ هـ.

ومن الملاحظ أن ابن القاضي - في هذه المرحلة من حياته - لم يسجل لنا في كتبه



التي بين أيدينا أخذه عن الشيخ الشهير محمد بن قاسم القصار الغرناطي المتوفى سنة ١٠١٣ هـ = ١٦٠٤ م، وإنما سجل أخذه عنه بعد رجوعه من رحلته الأولى وفكاكه من الأسر وموت شيخه المنجور. وقد أرخ ذلك برمضان من سنة ٩٩٩ هـ = ١٥٩٠ م. ولعل ذلك كان بمدينة مراكش حيث كان اللقاء في مجالس المنصور هناك[٨]. ثم توالى الاتصال بينهما في ظروف وأمكنة أخرى.

رحلته إلى المشرق

حقق أبو العباس ابن القاضي أمنيته في الرحلة إلى المشرق لأداء فريضة الحج وربط سند الرواية والعلم بالأساتذة الأعلام والاطلاع على مافي الخزائن هناك من كتب ورسائل وفهارس. وكان ذلك سنة ٩٨٦ هـ = ١٥٧٨ م. في السنة التي ستجري فيها معركة وادي المخازن.. وقد وصله نبأ هذه المعركة وهو في طريقه إلى الشرق ببلاد فزّان كما أشار إلى ذلك في كتابه «المنتقى المقصور».

وقد سكت ابن القاضي عن الطريق التي سلكها إلى بلاد المشرق، هل كانت كلها برية؟ أو كانت كلها بحرية؟ أو كانت برية في مراحل وبحرية في أخرى؟ لا نستطيع أن نجزم بشيء في هذا الموضوع. وكل ما نستطيع أن نأخذه من تسجيلاته في كتبه هو ما سجله عن ركوبه البحر من مصر إلى جدة.. وما سجله من تنقلاته في طريق العودة في بعض مراحلها.

وفي مصر أخذ ابن القاضي عن عدد من الأعلام، أشار إليهم في «درة الحجال».

و«المنتقى المقصور». وفهرسة «رائد الصلاح». وقد تجول في مدن مصر، ومرّ بالصعيد، وسجل ملاحظات متعددة عن مشاهداته ومسموعاته، وعن العادات والأنظمة والمعاملات هناك.

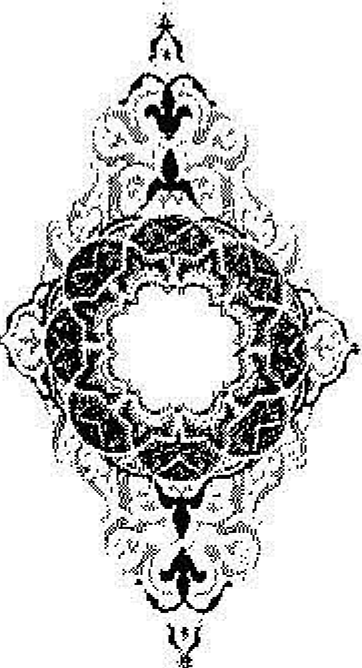
وفي الحرمين الشريفين ارتبط بعدد من الأساتذة، وروى كتب الحديث، ونال الإجازات المتعددة. ووقف بعرفات يوم تاسع ذي الحجة من سنة ٩٨٧ هـ[٩].

ثم رجع إلى مصر ماراً برشيد والإسكندرية. وفي القاهرة زاد اتصالاً بالأساتذة والعلماء واطلع على ما أمكنه من الكتب والمؤلفات والخزائن. وقد حدثنا عن ذلك في «المنتقى المقصور». وفي بعض تراجم «دُرَّة الحجال».

ويفيدنا أنه سافر إلى بعض مدن الترك - على حد تعبيره - حيث لقي في رمضان ٩٨٨ هـ = ١٥٨٠ م بعض الشيوخ وأخذ عنهم واستفاد من دروسهم ومكث هناك شهوراً. ولا نستطيع أن نعين هذه المدن التي سافر إليها ابن القاضي، لأنه أبهم الحديث عنها إبهاماً..

ويذكر ابن القاضي من الشيوخ الذين أخذ عنهم هناك محمود بن عبدالله الرومي خطيب جامع مدن من بلاد الترك[١٠] وسَجَّاع فلقة بن عبدالله قاضي مدن بلاد الترك[١١] ومحمد بن علي شلبي الرومي الفقيه النحوي الذي أكرمه وأعاره كتبه وأوصى به صاحب السفينة التي أوصلته إلى طرابلس الغرب[١٢].

أما فيما يرجع إلى تفصيل طريق عودته من مدن الترك إلى طرابلس الغرب فإنه يُجمِل ذلك إجمالاً.. ونجده في هذه المدينة يتصل ببعض



أهل العلم بها ويرحل منها إلى تونس حيث لقي الشيخ الصوفي أبا الغيث القشّاش[١٣].

ويصل إلى صفاقس.. ولا نعلم تفاصيل مراحل عودته إلى فاس أواخر سنة ٩٨٨ هـ أو أوائل سنة ٩٨٩ هـ فيما يظهر. ولا نعلم المدن التي زارها، ولا الأقاليم التي مرّ بها. وليس في آثاره التي بين أيدينا ولا في التراجم التي كتبت له - فيما نعلم - ما يوضح ذلك بإفادات في الموضوع يمكن أن ينتفع البحث منها.

بين مراكش وفاس

شعر ابن القاضي أن دماً جديداً أخذ يجري في الحياة المغربية بعد معركة وادي المخازن وقَبْضِ المنصور على زمام الحكم. كما شعر أن بلاط مراكش جذب إليه العديد من شخصيات العلم والأدب والسياسة. وأصبحت محافلها تتردد أصداؤها هنا وهناك. فجدد صلاته بأصدقائه وأساتذته ولاسيما أستاذه المنجور.

سافر ابن القاضي إلى مراكش. ويحدثنا أبو فارس الفِشتالي عن الوساطة التي قام بها لفائدة ابن القاضي لدى المنصور حتى أصبح منتظماً في سلك أولي المراتب العلية[١٤]. ونحن نعتقد أن صلة ابن القاضي المتينة بالمنجور كان لها فعلها كذلك في وصول ابن القاضي إلى هذه المراتب العلية بتزكية المنجور..

وهناك إلى جانب وساطة الفشتالي وصلة المنجور توصية حملها ابن القاضي من شيخه يحيى الحطاب إلى المنصور أشار إليها ابن القاضي في «المنتقى المقصور»..! وقد زوده بها في مكة شيخه الحطاب. وكان لها وقع حسن عند المنصور.

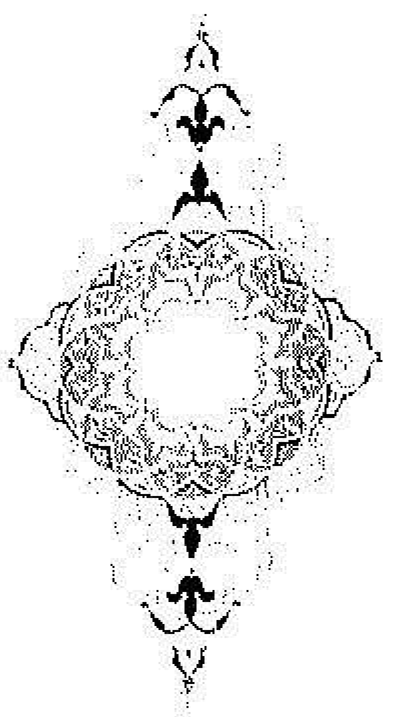
وكما حظي ابن القاضي عند المنصور حظي عند ابنه محمد الشيخ المأمون خليفته على مدينة فاس. وأصبح يتنقل من فاس إلى مراكش وهو لا يفتأ يتصل برجال العلم والأدب والسياسة، ويحضر المجالس العامة والخاصة، وينمي معلوماته بمختلف الوسائل سماعاً وعرضاً وإجازة.

وظل في هذه الحركة الدائبة وهذا النشاط العلمي بين فاس ومراكش ما يقرب من سبع سنوات، اشتهر فيها اسمه، واتسعت آفاقه، وارتبط بعدد كبير من شخصيات العصر في كل من مراكش وفاس بطريق الإفادة والإجازة والاتصال الشخصي. كما ارتبط بعدد من الشخصيات العلمية والأدبية الوافدة على المنصور من أقطار المشرق. ونال إجازة المنجور مرة أخرى سنة ٩٩٣ هـ = ١٥٨٥ م قبل رحلته الثانية.

رحلته الثانية وأسره

لعل المنصور أراد أن يستغل خبرة ابن القاضي ببلاد المشرق، فأراد أن يجعل منه سفيراً متنقلاً، يبشر بعظمة الدولة المغربية ومالها من قوة ونفوذ. وكان أهل المشرق لا يعرفون من دول الإسلام إلا دولة الخلافة العثمانية.

ويحاول الفشتالي أن يجعل الرغبة في القيام بهذه الرحلة تجيء من ابن القاضي نفسه. فيقول عن رحلة ابن القاضي الثانية



سنة ٩٩٤ هـ = ١٥٨٦ م: «بقصد التطوع بحجة ثانية واستزادة العلم والتحصيل. وكانت له نية بالغة في نشر مآثر أمير المؤمنين..»[١٥].

ويقول ابن القاضي في ترجمة خروف التونسي في كتابه «درة الحجال»[١٦]: «أخرجني من الأسْرِ لما أُسِرْتُ مذْ كنت قافلاً للديار المصرية لأجل أخذ العلم عمّن فاتني لقيته في المرة الأولى..».

وخرج ابن القاضي من مرسى تطوان قاصداً المشرق بحراً فأسر المركب الذي كان به على مقربة من مرسى «هنين» كما يقول في «لقط الفرائد»[١٧]. وظل في الأسر ما يقرب من سنة ذاق خلالها أنواعاً من الإهانة والتعذيب.

واهتم المنصور بفدائه مع أسرته وعلى رأسها أخوه محمد الملقب بشقرون، وقد فصّل الفشتالي الحديث عن ذلك تفصيلاً..[١٨]. وخرج ابن القاضي من أسره مستقبلاً حياة جديدة فيها حظوة ومنصب. وإقبال على التأليف والتصنيف ونظم الأشعار في المناسبات التي تستدعي ذلك. ولم يترك مناسبة تمر في كتبه إلا أشاد فيها بما فعله المنصور من مسعى نبيل لافتكاكه من أسره. ومن ذلك قوله:

أخرجتَني من ضيق أسر نالني
ومنحتني إسماع آي المصحف
إذ كنت أسحب للحديد خلاخلاً
وسلاسلاً أغلالها لم توصف
لازلت تكشف كرب كل مُلمة
ما أصحب المحزون باللطف الخفي

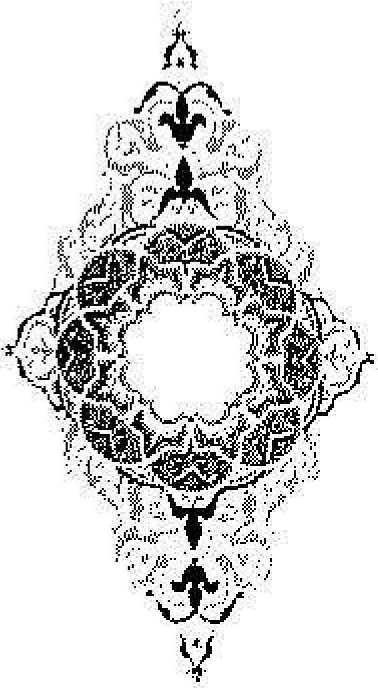
القضاء والتأليف

يحدثنا أبو العباس المقّري تلميذ ابن القاضي ١٠٤١ هـ = ١٦٣١ م في كتاب «روضة الآس» أن ابن القاضي بعد خروجه من الأسر علت مكانته عند بلاط المنصور. وأصبح من خواصه حتى أنه كان يدرس معه كتاب أوقليدس وغيره من كتب الرياضيات ويؤلف لخزانته الكتب. وينظم في مدحه المقولات والمقطعات. وجمع من ذلك في كتابه شيئاً كثيراً[١٩].

وتولى خطة القضاء والخطابة بمدينة القصر الكبير سنة ٩٩٧ هـ = ١٥٨٨ م. وقد ذكر ذلك في كتابه «المنتقى المقصور». ولا نعلم المدة التي قضاها هناك إلا أننا نعلم أنه كان في أثناء قضائه بهذه المدينة لا يفتأ متصلاً بالمنصور وبرجال دولته بمراكش وينتقل من أجل الاتصال بهم في عدة مناسبات. كما لا يفتأ يكتب ويؤلف..

وتولى منصب القضاء بمدينة سلا قبل سنة ١٠٠٠ هـ = ١٥٩١ م - فيما يظهر - وطالت مدة قضائه بهذه المدينة حتى كان ينعت بقاضي سلا. كما نعته بذلك الشيخ بابا السوداني[٢٠] عدة مرات في كتابه «نيل الابتهاج».

واستمر ابن القاضي - رغم منصب القضاء - يؤلف وينظم ويتصل ببلاط مراكش وأعلام العلماء في المدة الأخرى ويجيز ويستجيز. ويظهر ذلك جلياً في فهرسته وفي مؤلفاته الأخرى التي ألفها برسم خزانة المنصور. وبذلك امتاز ابن القاضي في عصره



بإسهامه في عدة مجالات من النشاط الثقافي، وارتبط بعدة شخصيات مغربية ووافدة. وأخذ مكانة مرموقة في كتب الفهارس والتراجم.

وشهرة ابن القاضي قامت على أساس معرفته الواسعة بالعلوم الشرعية والأدبية والرياضية، وعلى منهاجيته في التدريس والتأليف. ونوه به من معاصريه كل من الفشتالي في «مناهل الصفا» والشيخ بابا السوداني في «نيل الابتهاج» وأبي العباس المقري في «روضة الآس» وغيرها..!

وكما وقع أن المنجور شيخ ابن القاضي كتب فهرسة شيوخه وأجاز بها أحمد المنصور فكذلك كتب تلميذه ابن القاضي فهرسته «رائد الصلاح». وأجاز بها الأمير زيدان نجل المنصور سنة ١٠١٥ هـ = ١٦٠١ م.

وانفصل ابن القاضي عن قضاء مدينة سلا. ولا ندري السبب في ذلك. وكلام المؤرخ اليفرني في هذا الموضوع لا نملك ما يؤيده أو يعارضه فيما بين أيدينا من مصادر[٢١]. ومن المؤكد أنه انفصل بعد وفاة المنصور سنة ١٠١٢ هـ = ١٦٠٣ م. وقد هبت على المغرب إثر ذلك موجة من الاضطرابات جعلت أهل العلم والسياسة يتعرضون لعدة مضايقات وإحراجات. فمنهم من هجر المدن إلى البوادي ومنهم من انكمش على نفسه. وأما ابن القاضي فكان يوزع أوقاته بين الإقامة بفاس والرحلة إلى الزاوية الدّلائية. وهناك كان يلقي دروسه على طلبتها مدة طويلة..[٢٢]. كما أنه لم يهمل التدريس بفاس حيث التف حوله عدد كبير منهم نوّهوا به في كتبهم وفهارسهم.

واستمر ابن القاضي يؤدي رسالته العلمية إلى أن توفي سنة ١٠٢٥ هـ = ١٦١٦ م وصلى عليه بالقرويين إمامها تلميذه أبو العباس المقري ١٠٤١ هـ = ١٦٣١ م ودفن خارج باب عجيسة بفاس. وقبره غير معروف الآن..

أشهر مؤلفاته

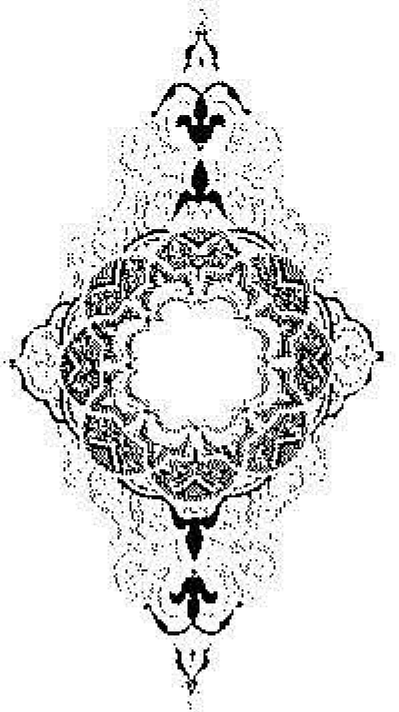
١ - المنتقى المقصور على محاسن الخليفة أبي العباس المنصور.

كتاب جيد في بابه لأنه أعطى فيه صورة سياسية وعلمية وأدبية وتاريخية عن عصر المنصور الذهبي بطل معركة وادي المخازن وصاحب حملة السودان الشهيرة. ومن هذا الكتاب عدة نسخ مخطوطة. وقد طُبع في جزأين مع دراسة وتحقيق لمحمد رَزُّوق، الرباط ١٩٨٦ م.

٢ - دُرّة الحجال في غُرة أسماء الرجال:
ذيّل بها على كتاب «وفيات الأعيان» لابن خلكان، طبعت أولاً بالرباط في جزأين (١٩٣٤ م - ١٩٣٦ م) بعناية المستعرب: علّوش، ثم طبعت بالقاهرة في ثلاثة أجزاء بتحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور سنة ١٩٧٢ م.

٣ - «جذوة الاقتباس فيمن حلَّ من الأعلام مدينة فاس»:
طبعت على الحجر بفاس سنة ١٣٠٩ هـ = ١٨٩١ م. ثم طبعت بالرباط في جزأين سنة ١٩٧٣ م.

٤ - لَقْطُ الفَرائد من لُفَاظة حِقَقِ الفوائد»:
ذيّل به وفيات ابن قُنْفُذ ٨١٠ هـ = ١٤٠٧ م.
طبع ضمن المجموع المسمى «ألفُ سنة من



الوفيات» طبع بالرباط عام ١٩٧٦ م.

وهناك إلى جانب هذه الكتب المطبوعة مؤلفات أخرى ماتزال مخطوطة في موضوعات عُرف ابن القاضي بممارستها تدريساً وتأليفاً. ذُكرت في الكتب التي تناولت هذا المؤرخ الرحالة الأديب الأسير.

الحواشي

١ – جذوة الاقتباس، (الرباط، ١٩٧٣) ١:٤٠٣.

٢ – الدُر النفيس للحلبي، ص ٣٧٩، حجرية بفاس.

٣ – درة الحجال، (الرباط، ١٩٣٦) ٢:٤٠٣.

٤ – الروض الفاخر الأنفاس (مخطوطة خاصة) والسلوة ٢:٢٢٣.

٥ – الدُرر البهية للفضيلي، ٢:٣١٧، ط حجرية.

٦ – درة الحجال، ٢:٥٠٤.

٧ – السلوة، ٣:٢٤٠.

٨ – درة الحجال، ١:٢٢٧.

٩ – لقط الفرائد، ص ٣١٦، ضمن مجموع «ألف سنة من الوفيات».

١٠ – درة الحجال، ١:٣١٣.

١١ – درة الحجال، ٢:٤٨٢.

١٢ – المنتقى المقصور.

١٣ – درة الحجال، ٢:٤٥١.

١٤ – مناهل الصفا، تـ عبدالله كنون (تطوان، ١٩٦٤) ص ١١٣.

١٥ – المصدر السابق.

١٦ – ١:٢٥٠.

١٧ – ص ٣٢٠ من كتاب: «ألف سنة من الوفيات».

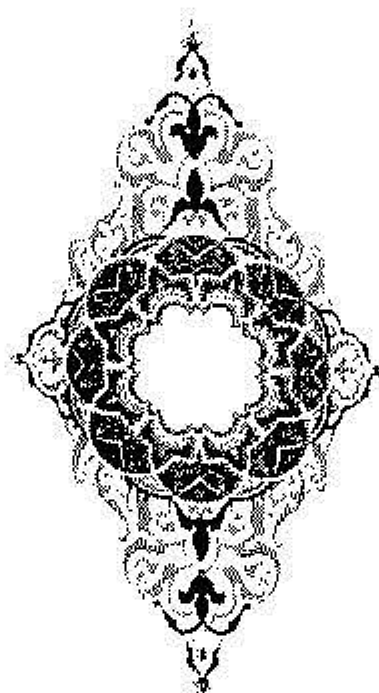
١٨ – مناهل الصفا، ص ١٥٣ – ١٥٤.

١٩ – روضة الآس (الرباط، ١٩٦٤) ص ٢٣٩ – ٢٩٩.

٢٠ – نيل الابتهاج ص ٦٨، ٩١، ٩٧، ١٢٧، على هامش الديباج.

٢١ – صفوة من انتشر، ص ٧٧، حجرية بفاس.

٢٢ – مؤرخو الشرفاء، الترجمة العربية (الرباط، ١٩٧٧) ص ٨٥.



مخطوطات فريدة

شرح الفصيح لابن خالويه

الفصيح كتاب لغوي صغير يسهل حفظه، جمع فيه أبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بثعلب، المتوفى سنة ٢٩١ هـ، ما كان يتداوله الناس، واكتفى بذكر الفصيح. وقد اهتم العلماء بهذا الكتاب فكثرت شروحه، وطُبع قسم من هذه الشروح.

والشرح الذي نحن بصدد الحديث عنه هو شرح ابن خالويه المتوفى سنة ٣٧٠ هـ، الذي كان مجهولاً، وعدَّه محققو

الدكتور حاتم صالح الضامن
كلية الآداب - جامعة بغداد

ابن خَالَوَيْه

أبو عبد الله الحسين بن أحمد، من أهل همذان، دخل بغداد طالباً للعلم سنة ٣١٤ هـ. فأخذ عن شيوخها النحو واللغة والأدب وعلوم القرآن والحديث.

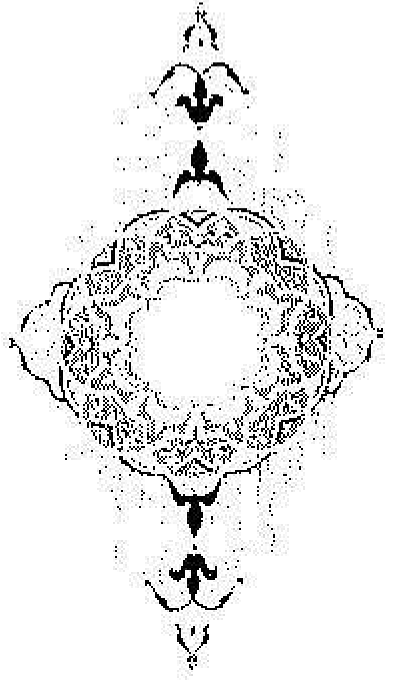
انتقل إلى الشام واستوطن حلب، وتقدّم في العلوم حتى كان أحد أفراد عصره، وكانت الرحلة إليه من الآفاق. ولزم سيف الدولة بن حمدان، وقرأ عليه آل حمدان، وكانوا يجلونه ويكرمونه، فانتشر علمه وفضله، وذاع صيته(١).

وكان له مع أبي الطيب المتنبي وأبي علي الفارسي مناظرات(٢).

لُقِّب بذي النونين، لأنه كان يطولهما في خَطِّه، وهما نون (الحسين)، ونون (بن)(٣).

شيوخه

- ابن دريد : ت ٣٢١ هـ.
- نفطويه : ت ٣٢٣ هـ.
- ابن مجاهد : ت ٣٢٤ هـ.
- ابن الأنباري (أبو بكر) : ت ٣٢٨ هـ.
- محمد بن مخلد العطّار : ت ٣٣١ هـ.
- ابن عقدة (أبو العباس أحمد بن محمد) : ت ٣٣٢ هـ.
- أبو عمر الزاهد : ت ٣٤٥ هـ.
- أبو سعيد السيرافي : ت ٣٦٨ هـ.
- عمر بن الفتح.



كتب ابن خالويه مفقوداً. وقد وفقني الله تعالى فعثرت على نسخة فريدة منه تحتفظ بها جامعة برنستون.

والغيرة على تراثنا العربي القديم هي التي دفعتني إلى بعث هذا التراث ونفض غبار الزمن عنه.

فالحمدُ لله الذي هدانا لهذا، وما كنّا لنهتدي لولا أنْ هدانا الله، وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

تلاميذه

- عبد المنعم بن غلبون : ت ٣٨٠ هـ.
- أبو بكر الخوارزمي : ت ٣٨٣ هـ.
- المعافى بن زكريا : ت ٣٩٠ هـ.
- سعيد بن سعيد الفارقي : ت ٣٩١ هـ.
- أبو الحسن السّلامي الشاعر : ت ٣٩٤ هـ.
- الحسن بن سليمان : ت ٣٩٩ هـ.
- أبو الحسن النصيبي : ت ٤٠٦ هـ.
- الحسين بن علي الرهاوي : ت ٤١٤ هـ.

مؤلفاته المطبوعة

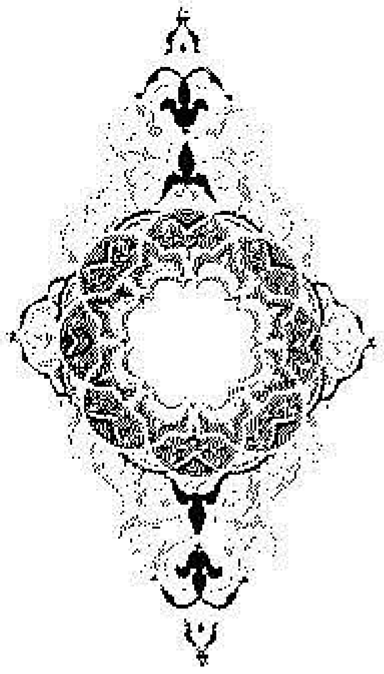
١ - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: طبع بدار الكتب المصرية ١٩٤١.

٢ - إعراب القراءات السبع وعللها : طُبع بمصر بتحقيق د. عبد الرحمن العثيمين ١٩٩٢.

٣ - الألفات : طبع بالرياض ١٩٨٢ بتحقيق د. علي حسين البواب.

٤ - الحجة في القراءات السبع: طبع ببيروت ١٩٧١ و١٩٧٧ بتحقيق د. عبد العال سالم مكرم، وفي نسبته شكّ.

٥ - رسالة في أسماء الريح: نشرها كراتشوفسكي في مجلة إسلاميكا ١٩٢٧. ثم أعاد نشرها د. حاتم صالح الضامن في مجلة المورد م٣ ع٤ سنة ١٩٧٤، ثم نشرها بالمدينة المنورة سنة ١٩٨٤ د. حسين محمد



محمد شرف، وصدرت أيضاً بتحقيق د. حاتم صالح الضامن في «نصوص في اللغة» ببغداد ١٩٨٧.

٦ - شرح ديوان أبي فراس الحمداني: حققه سامي الدهان، بيروت ١٩٤٤.

٧ - شرح مقصورة ابن دريد: حققه د. محمود جاسم، وطبع ببيروت سنة ١٩٨٦، وببغداد سنة ١٩٩٠.

٨ - ليس في كلام العرب: نشره ديرنبورغ سنة ١٨٩٤، والشنقيطي ١٣٢٧ هـ بمصر، وأحمد عبد الغفور عطار بمصر ١٩٥٧، ود. أبو الفتوح شريف بمصر سنة ١٩٧٥، وأعاد عطار طبعه بمكة المكرمة ١٩٧٩. وكلها طبعات ناقصة.

٩ - مختصر في شواذ القرآن: نشره برجستراسر بمصر سنة ١٩٣٤.

مؤلفاته المخطوطة

١ - البديع في القراءات: حققه جايد زيدان: رسالة للدكتوراه عام ١٩٨٦.

٢ - شرح فصيح ثعلب: وهو موضوع بحثنا هذا.

٣ - ليس في كلام العرب، الجزء الخامس.

مؤلفاته المفقودة

١ - الأفق.

٢ - الآل.

٣ - الأخبار في الرياض.

٤ - أسماء الأسد (وهو باب من كتاب ليس كما صرّح ابن خالويه).

٥ - أسماء الله الحسنى.

٦ - أسماء الحية.

٧ - أسماء ساعات الليل.

٨ - الاشتقاق.

٩ - اشتقاق خالويه.

١٠ - اشتقاق الشهور والأيام.

١١ - اطرغش وابرغش.

١٢ - الألقاب.

١٣ - الإمامة.

١٤ - تذكرته.

١٥ - تصنيف الفراسة.

١٦ - تقفية ما اختلف لفظه واتفق معناه لليزيدي.

١٧ - الجُمل في النحو.

١٨ - رسالة في قوله: ربنا لك الحمد ملء السماوات.

١٩ - رسالة مشكاة العين.

٢٠ - زنبيل المدور.

٢١ - شرح ديوان ابن الحائك.

٢٢ - شرح قصيدة في غريب اللغة لنفطويه.

٢٣ - شرح كتاب المقصور والممدود لابن ولاّد.

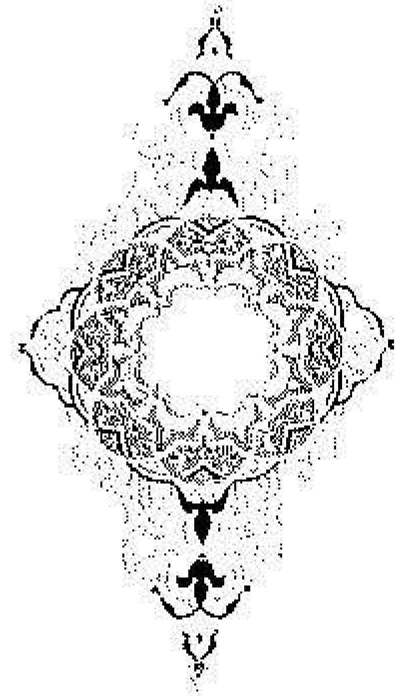
٢٤ - غريب القرآن.

٢٥ - كتاب الكل والبعض.

٢٦ - كتاب ما.

٢٧ - المبتدأ في النحو.

٢٨ - المذكر والمؤنث.





٢٩ - المقصور والممدود.

٣٠ - الهاذور.

ولا بد من الإشارة إلى أنّ هناك كتابين قد نُسبا غلطاً إلى ابن خالويه: الأول كتاب العشرات، والثاني: كتاب الشجر. وهما لأبي عمر الزاهد، ولأبي زيد الأنصاري(٤).

شعره

لابن خالويه شعر قليل، وقفنا عليه في:

يتيمة الدهر، ومعجم الأدباء، ووفيات الأعيان، ومرآة الجنان، وبغية الوعاة، وشذرات الذهب، وأعيان الشيعة.

وفاته

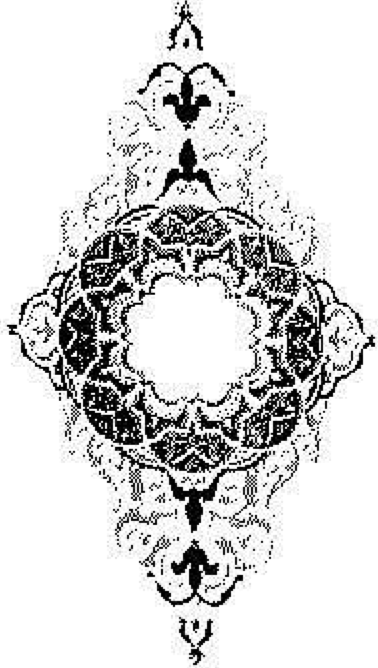
أجمعت المصادر على أن وفاته كانت بحلب سنة ٣٧٠ هـ.

شرح فصيح ثعلب

بدأ ابن خالويه شرحه بقوله: «تفسير ما جاء من كتاب الفصيح من غريب وغير ذلك مما يحتاج إلى شرحه المبتدىء المتعلّم، عن أبي عبد الله بن خالويه. فأوّل ذلك قوله: نمى المالُ ينمي: يُكتب بالياء وبالألف، لأنه يُقال: نمى ينمو وينمي، والمصدر: نُمُوّاً ونُمُيّاً. ويُقال: نمى المال نفسه: إذا كثر وزاد..».

فليس ثمة مقدمة يوضح فيها ابن خالويه منهجه في هذا الشرح، وإنما تتبع الأبواب الثلاثين بحسب ما جاءت في الفصيح، وفسّر منها ما رآه بحاجة إلى تفسير.

ومن دراستي لهذا الشرح وقفت على أهمّ سمات منهجه نشير إليها فيما يأتي:



١ - الاهتمام باللغات والظواهر اللغوية:

ومن الأمثلة على ذلك:

أ - اللغات:

- ق ٤٣/أ : وأهل الحجاز يقولون: أوطأتني عُشْوَة، بالضَمّ، وتميم بالفتح.
- ق ٤٩/أ : وأهل الحجاز يقولون: اللُقَطَة والتُخَمَة، وتميم تخفف. وكذلك: المعِدة، بكسر العين، حجازية، وتميم المَعْدَة.
- ق ٤٣/ب : فأمّا خاتم ففيه أربعُ لُغاتٍ: خاتَم، وخاتِم، وخَيتام، وخاتام.
- ق ٥٢/أ : وأهل الحجاز يقولون: طفافُ القَدَحِ مثلُ شمامه.

ب - المشترك اللفظي:

- ق ٨/ب : قوله: الإمّة: النعمة، بكسر الهمزة. والإمّة أيضاً: الدين والملّة.

والأُمّة، بالضم: الحين، والأُمّة، الجماء من الناس، والأُمّة: الإمام.

- ق ٥٠/ب : والبِرّ، بالكسر: القلب، والبِرّ أيضاً: ضدّ العقوق، والبِرّ أيضاً: الفأرة.

ج - الترادف:

- ق ٣/أ : يُقال : خمدت النارُ، وباخَت، وخَبَت، وطفئت، وهمدت.
- ق ٥١/ب : يُقال: ملأت القدر، وأفعمته وأدهقته.
- ق ٥٢/ ب : يُقال: شاة زعرة، زمرة، معرة، ومعناه كلّه: القليلة الشعر.

د - الأضداد:

- ق ٦/أ : ويقال: نكهت الرجل: قهرته، وهو من الأضداد، ويقال: نهك الرجل نهاكة، أي: قوي واشتدّ.
- ق ٢٨/أ : يقال: عسعس الليل، وهو من الأضداد.
- ق ٨٨/ب : وفي كتاب الأضداد : أسررت الشيء بمعنى أظهرته، وكتمته.

هـ - المثنى:

- ق ٨٨/ب : ويريد بالقَمَرين: الشمس والقمر.

و - التذكير والتأنيث:

- ق ٢٦/أ : الشمس مؤنّثة، تصغيرها: شُميسة، وأما الشمس القلادة في عُنق الكلب فمذكّر.
- ق ٩٠/ب : لا يقال في المؤنث طائرة، كما لا يقال: عجوزة ولا فرسة، هذا عند أبي حاتم. وأجاز الكوفيون ويونس ذلك.

٢ - الاهتمام بالمسائل النحوية وذكر مسائل الخلاف:

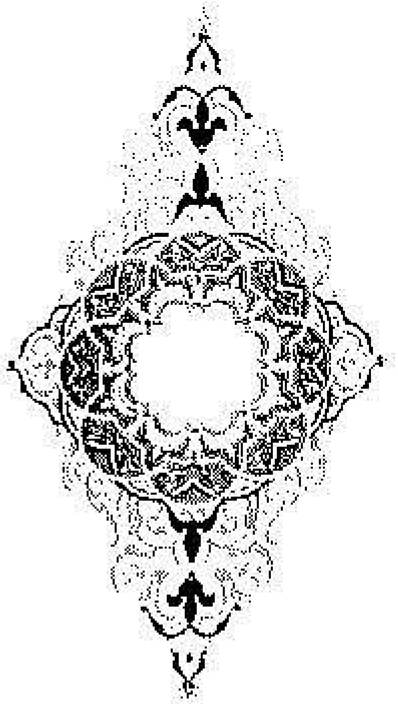
ومن الأمثلة على ذلك:

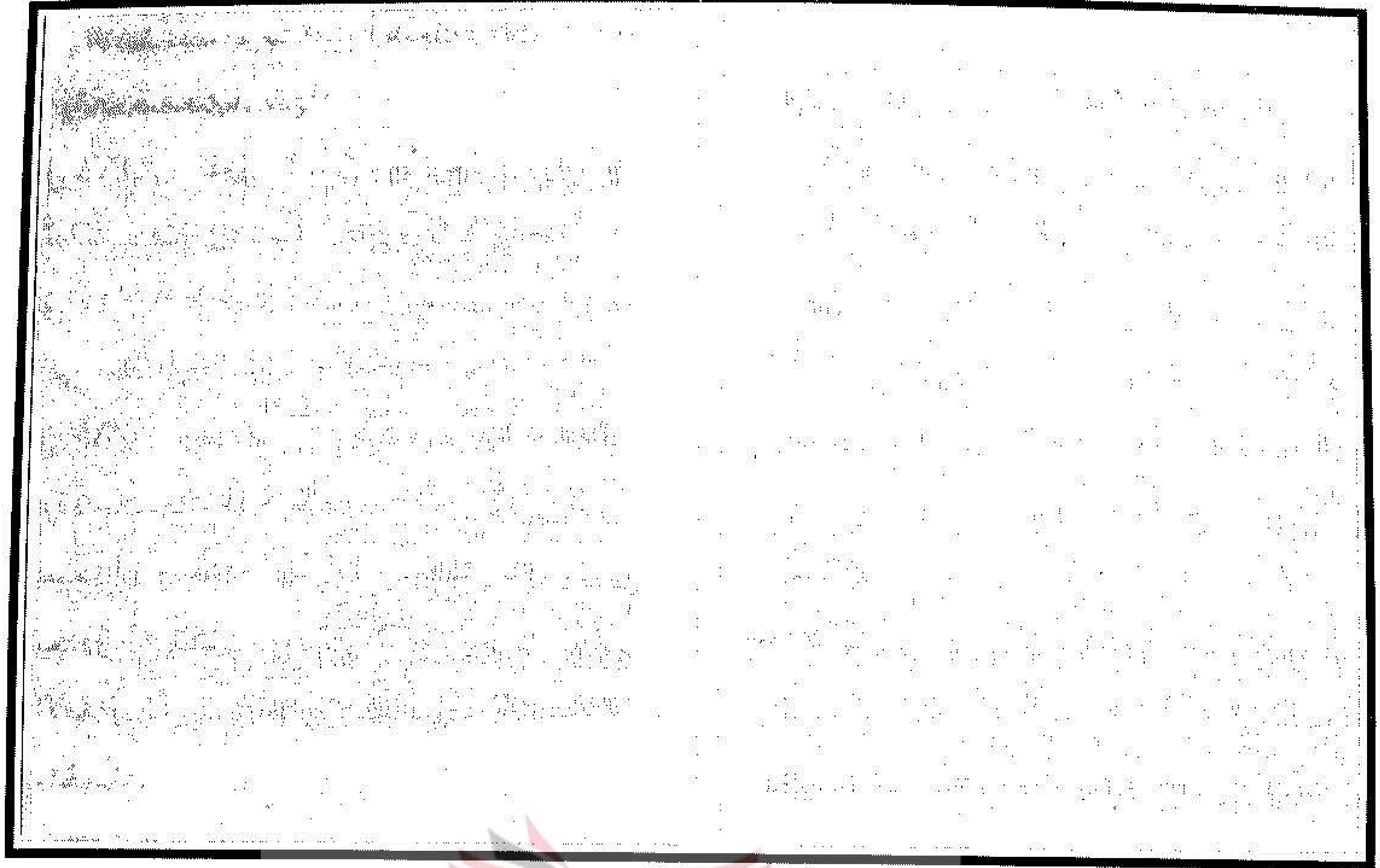
- ق ٥٤/ب:

رؤبة والعجاج أورثاني
بَحْرَيْن ما مثلهما بحرُ

هذا البيت شاهد لمن قدّم خبر (ما) وتركه منصوباً، والاختيار في خبر (ما) إذا قُدِّم أنْ يُرفَعَ.

- ق ٦٣/أ : وقوله : الكلابَ على البَقَر. نصب الكلابَ بإضمارِ فِعْلٍ، أي: أرْسِلِ الكلابَ





على البقر. قال سيبويه: العرب تجعل الأفعال في أعمالها مضمراً وظاهراً على ثلاثة أوجه:.. وذكر هذه الوجوه.

- ق ٧٠/ب : وترخيم ثمود : يا ثَمي، على لغة مَنْ قال: يا حار. ومَنْ قال: يا حارِ قال: يا ثَمُو. هذا مذهب البصريين، والكسائي. والفراء يُجيزك يا ثمو، ويائَمي، وفي عياض: يا عيا، وياعِي.
- ق ٨٨/ب : قال الشاعر:

الشمس طالعة ليست بكاسفةٍ

تبكي عليكَ نجومَ الليل والقمرا

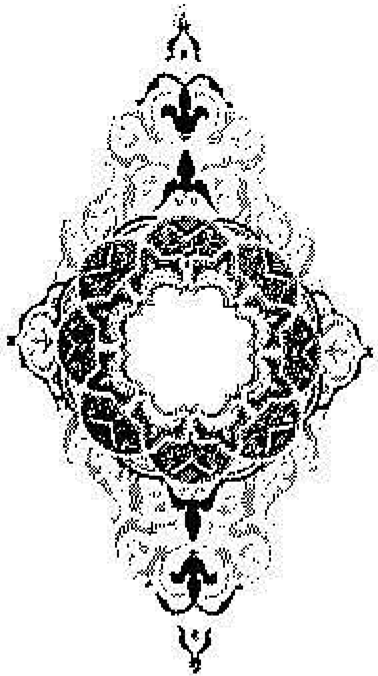
اختلف الناس في نصب النجوم، فقال ثعلب: نصبُ نجوم على الوقت، كما تقول: عليك الليلَ والنهارَ. وقال آخر: تبكي عليك نجومُ الليل، بالرفع، والقمرا: أراد: والقمران فأسقط النون، كما قال الآخر:

ابني عميَّ اللذا

أراد : اللذان.. والاختيار في نصب نجوم الليل قول المبّرد: إنّها انتصبت بكاسفة..

٣ - الاهتمام بالمسائل الصرفية، ومن الأمثلة على ذلك:

- ق ٨/أ : رجل بارٌّ، وزنه: فاعِل، وأصلُه: بارِرٌ، فلما اجتمع حرفان متجانسان أُدغِما.
- ق ١٥/أ : الفاعِلُ من غاظ: غائظ، والمفعول: مَغِيظ، والأصل: مغيوظ، فاستثقلوا الضمة في الياء، فخزلوها، فالتقى ساكنان الواو والياء، فخزلوا الواو لالتقاء الساكنين، وكسروا ما قبل الياء ليصحّ.
- ق ٨٦/ب : وقوله: مناً وأمناء، وكتب بالألف، لأنّ ألفَهُ مُبدلة من واو، وتثنيته: مَنَوانِ.



٤ - الاهتمام بذكر أخطاء العامة وتصحيحها، منها:

- ق ٦٦/ب : تقول: شتّانَ زيدٌ وعَمْرو، والعامة تخطىء فتقول: شتّانَ ما بينَ زيدٍ وعَمْرو.
- ق ٦٧/أ : العامة تخطىء فتقول: ما أرابك إلى ذلك. وهو خطأ. والصواب: ما رابك.
- ق ٨٩/أ : وقوله: إنْ فعلت كذا وكذا فبها ونِعْمت، بالتاء لا غير.. والعامة تُخطىء فتقول: ونِعْمَه. والهاء المتصلة بالأسماء يجوز أن تكتب، ويقال بالتاء والهاء، وفي الأفعال بالتاء لا غير، فنِعْمَتْ وبِئْسَتْ فعلان ماضيان.

٥ - الاهتمام بالسَّند في مروياته، من ذلك:

- ق ٥٤/أ : قال ابن دريد: حدّثنا أبو حاتم، عن الأصمعيّ، عن يونس.
- ق ٦٧/أ : وحدّثنا ابن مجاهد، عن السمري، عن الفرّاء.
- ق ٩٠/ب : أخبرنا محمد بن القاسم، عن ثعلب، عن سلَمة، عن الفرّاء، قال: سمعت يونس يقول..
- ق ٩٢/أ : حدثني بذلك ابن عرفة وابن حبان وابن الأنباري عن ثعلب عن ابن الأعرابي.
- ق ٩٢/أ : وحدثني أحمد بن عبدان عن علي عن أبي عُبيد.
- ق ٩٢/ب : وأخبرنا أبو عُمر عن ثعلب عن ابن الأعرابي.

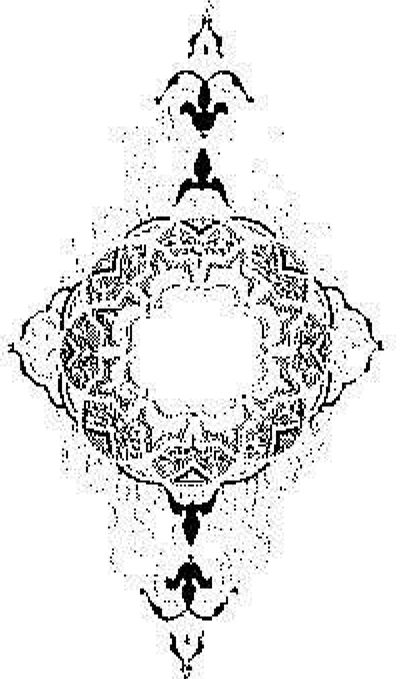
٦ - العناية بالقراءات القرآنية، من ذلك:

- ق ١٠/أ : قرأ أبو سمّال العدوي: «أفرأيتم ما تَمْنُون».
- ق ٥٠/ب : «إنّا وجدنا آباءنا على أُمّةٍ»، أي: على ملّة ودين، كذلك قرأها ابن مُحَيْصن.
- ق ٥١/أ : قرأ قتادة: «يُرسَلُ عليكما شُواظٌ من نارٍ ونِحاس». وتفسير النِحاس هاهنا: الدّخان، والشواظ: النار بلا دخان.
- ق ٧٧/ب : وقوله: مُنْفِس، أي: شيءٌ نفيس، ويقال: هذا من أَنْفَس المتاع، وقد قُرِىء: «لقد جاءكم رسولٌ من أَنْفَسكم»، أي أشرفكم.

٧ - الاحتفال الكبير بالشواهد، فقد زخر شرحه بالشواهد من القرآن الكريم، والحديث الشريف، والأقوال والأمثال، والأشعار والأرجاز، وكان استشهاده بالأشعار والأرجاز أكثر من استشهاده بالأنواع الأخرى، ومن الشعراء الذين استشهد بشعرهم: امرؤ القيس، والنابغة الذبياني، وعنترة، وطرفة، وعبيد بن الأبرص، وزهير، وعدي بن زيد، والأعشى، ولبيد، وابن مقبل، وأوس بن حجر، وجرير، والأخطل، والفرزدق، وأبو ذؤيب الهذلي، وذو الرمة، وابن أحمر، والعجاج، ورؤبة، وأبو النجم، والكميت بن زيد، وحميد بن ثور، وزياد الأعجم، والحسين بن مطير، والنابغة الجعدي، وأبو نواس، وأبو الشيص، وأبو الشمقمق.

٨ - الإشارة أحياناً إلى أسماء الكتب، ومن ذلك:

- ق ٦٤/ب : وكذلك ذكره أبو حاتم في «ما تلحن فيه العامة».



- ق ٧٧/ب : قال أبو زيد في كتاب الهَمْز.

- ق ٨٨/ب : وفي كتاب الأضداد ...

وكان يشير أحياناً إلى كتبه، من ذلك:

- ق ٥٣/ب : فأما الأسد فله مئة اسم قد أفردنا له باباً.

أقول : وهو الباب الذي عقده في الجزء الخامس من كتاب «ليس في كلام العرب»، وقد نشره د. محمود جاسم محمد، فهو إذن ليس بكتاب، كما وهم كثير من القدماء والمحدثين، وإنما بابٌ من كتاب.

- ق ٦٠/ب : و(ما) مقصور ينقسم خمسة وعشرين قسماً، قد أفردنا له كتاباً.

٩ - النقل عن كثير من الأعلام من غير ذكر لكتبهم. منهم أبو عمرو بن العلاء، والخَليل، ويونس، وسيبويه، وأبو عمرو الشيباني، وأبو عبيدة، وقطرب، وأبو زيد، وأبو عبيد، وابن الأعرابيّ، وابن قتيبة، وأبو العباس المبرد، وأبو العباس ثعلب، وأبو موسى الحامض، وابن دريد، ونفطويه، وابن مجاهد، وأبو بكر بن الأنباري، وأحمد بن محمد بن عقدة، وأبو عمر الزاهد.

ونشير هنا إلى أنه نقل عن أبي مسحل الأعرابي في ق ٧٥/ب وق ٧٧/أ من غير أن يشير إلى كتابه النوادر. والنّصّان في نوادر أبي مسحل ٧ - ٨، ٧٤.

١٠ - الحرص على ذكر آرائه في كثير من المسائل. من ذلك:

- ق ٦٤/أ : وقوله: «ما اسمك اذكر»، فيه روايتان إحداهما : اذكر، بوصل الألف، لأنه أمرٌ.. والقول الآخر، وهو الصواب: ما اسمك اذكر، بالجزم..

- ق ٦٦/ب : كان الفرّاء يجيز كسر النون في (شتّان)، تشبيهاً بـ (سيّان)، وهو خطأ بإجماع. فإنْ قال قائلٌ: فإنّ الفرّاء ثِقَة، فالجواب: إنْ كان الفرّاء قاله قياساً فقد أخطأ القياس، وإنْ كان سمعه من عربيّ، فإنّ الغلط على ذلك العربيّ، لأنه خالف سائر العرب بلغة مرغوب عنها، فاعرف ذلك، فإنّه حَسَنٌ.

- ق ٧٤/أ : أكثر العرب تقول: تلك، وتيك لُغَةٌ، ولا خير فيها. ويقال: حدر القراءة يحدُرُ، ويحدِرُ، ولا خير فيها. والطِرياق لُغَةٌ في التِّرياق، ولا خير فيها.

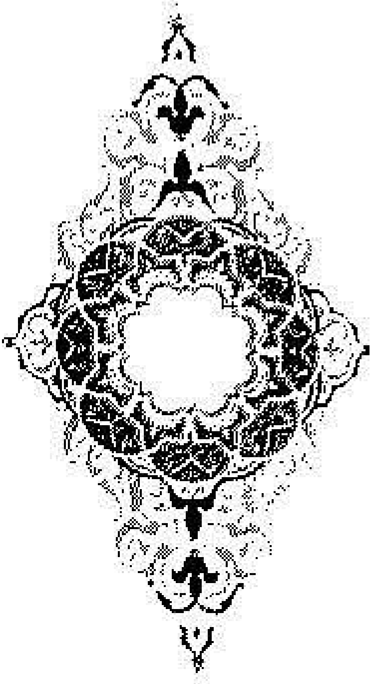
ق ٧٤/ب : وتميم تقول: الحمدِ لِله بكسر، ولا خير فيها. وبعضهم يقول فُرعون بضم الفاء ولا خير فيها.

× ×

هذه هي أهم السمات التي تميّز بها شرح الفصيح لابن خالويه، ورغبة في اطلاع الباحثين على طريقته في الشرح نذكر فيما يأتي الباب الرابع والعشرين من الفصيح بشرح ابن خالويه، ويقع في الورقة ٦٠/أ:

تفسير باب ما يُقال للمؤنّث والمذكّر بالهاء:

قوله: رَجُلٌ رَبْعَةٌ، أي: ليس بالطويل، ولا القصير، وذلك أنّ الطويل المُفْرِط والقصير مذمومان. ويقالُ: (رجلٌ رَبْعَةٌ)، وامرأةٌ رَبْعَةٌ. فإذا قُلتَ: نساءٌ رَبَعاتٌ، وكان الحكم أنْ يُسَكّن، فيُقال: رَبْعات، لأنّ المؤنث يأتي على فَعْلات، مثل نساء ضَخْمات وعَبْلات. قال



المُبَرّدُ:

وإنما قال: رَبَعات، لاستواء المذكّر والمؤنّث في الواحد. ورُوِي في الحديث: «أن الطوال من الرجال فيهم الجبنُ والبلهُ، والقِصار فيهم الكَيْسُ والحِدَّةُ، والرَّبْعَة من الرجال فيهم اليُمْنُ والبَركَةُ». وجاء في الحديث: «أنَّ النبيّ، صلى الله عليه وسلم، رأى نعامة فسجدَ شكراً لله تعالى».

وقوله: (فَرُوقة)، فَعُولة من الفَرَق، وهو الفَزَعُ من كلّ شيءٍ، وفاروقة، مِثْلُهُ.

وكذلك: (رجلٌ صَرُورَةٌ)، للذي لم يَحُجّ.

وقوله: (رجلٌ هُذَرَةٌ)، يقال للكثير الكلام فيما لا يعنيه وفيما لا محصولَ له: رَجُلٌ هُذَرَةٌ.

وقال أبو نَصْر، صاحب الأصمعي: يقال: رَجُلٌ هُذَرَةٌ وهَيْذارةٌ، ومِهْذارٌ، وبَيْذارةٌ، وبُذَرَةٌ، وهَذِرٌ، ومهذرٌ، وهُذَاءَةٌ، وهِذْرِيانٌ، [وأَنْشَدَ:]

هِـذْرِيـانٌ هَـذِرٌ هُـذَاءَةٌ
ظاهرُ السَّقْطَةِ ذو لُبٍّ نَثِرْ

ولأهمية هذا الشرح وقِدَمِهِ اعتمد عليه كثير من المؤلفين الذين شرحوا الفصيح، فقد كان من مصادر ابن هشام اللخميّ المتوفّى سنة ٥٧٧ هـ في كتابه «شرح الفصيح»، إذْ أشار إليه أحياناً، وأهمل الإشارة أحياناً أخرى، فقد ذكر ابن خالويه في خمسة مواضع. والناظر في الشرحين يجدُ تطابقاً في مواضع كثيرة جداً، ليس هذا مكان ذكره.

وكذا الأمر بالنسبة إلى ابن الجبَّان في شرحه للفصيح، فقد أهمل ذكره، ولكنه استفاد من الكتاب كثيراً.

وكان الكتاب من مصادر اللبليّ، المتوفّى سنة ٦٩١ هـ، في كتابه: «تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح»، إذ أشار المؤلف إليه في مقدمته، ونقل منه في مواضع كثيرة.

ونقل السيوطي عن شرح ابن خالويه في أكثر من خمسة عشر موضعاً من كتابه المزهر.

والكتابُ بعدُ من الكتب النفيسة التي انفردت برواية كثير من الأخبار والأشعار التي تلقّاها ابن خالويه عن شيوخه ابن دريد ونفطويه وابن مجاهد وابن الأنباري وأبي عمر الزاهد وغيرهم.

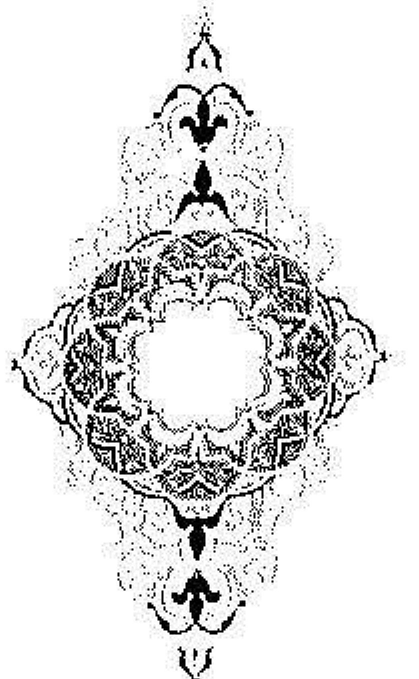
مخطوطة الكتاب

هي نسخة فريدة، تحتفظ بها جامعة برنستون، رقمها ٤٠٢٥ من مجموعة جاريت (يهودا)، وتقع في ثلاث وتسعين ورقة، عدد السطور في كلّ صفحة ثمانية عشر سطراً، كُتبت بخطّ مغربيّ مضبوط بالشكل، ويعود تاريخ كتابتها إلى القرن السابع الهجري.

وفي النسخة طمس في مواضع كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر الأوراق: ٧، ٨، ١٤، ١٥، ١٦، ٣٤، ٥١، ٥٣، ٦٦.. (ينظر: تاريخ التراث العربي ٨/٣٢٠).

ويعود الفضل في تصوير هذه المخطوطة إلى أخي د. محمد جبار المعيبد، وفقه الله تعالى.

فالحمد لله على ما أنعم، ومنه أستمدّ العون، وهو ولي التوفيق.



الحواشي

١ – انظر : يتيمة الدهر، ١:١٢٣، ونزهة الألباء، ص ٣١١، ومعجم الأدباء، ٩:٢٠٠، وإنباه الرواة، ١:٣٢٤، ووفيات الأعيان، ٢:١٧٨، وإشارة التعيين، ص ١٠١، والعبر، ٢:٣٥٦، ومرآة الجنان، ٢:٣٩٤، وطبقات الشافعية للسبكي، ٣:٢٦٩، وللاسنوي، ١:٤٧٥، والبداية والنهاية، ١١:٢٩٧، والبلغة في تاريخ أئمة اللغة، ص ٦٧، والفلاكة والمفلوكون، ص ١٣٢، وغاية النهاية، ١:٢٣٧، ولسان الميزان، ١:٢٦٧، والنجوم الزاهرة، ٤:١٣٩، وبغية الوعاة، ١:٥٢٩، وشذرات الذهب، ٣:٧١، وأعيان الشيعة، ٢٥:٤٨، والأعلام، ٢:٢٤٢.

٢ – انظر : الصبح المنبي، ص ٨٦، وخزانة الأدب، ١:٨٠، والفلاكة، ص ١٣٣.

٣ – الفلاكة، ص ١٣٣، ولسان الميزان، ٢:٢٦٧.

٤ – انظر في مؤلفاته :
الفهرست، ص ٩٢، وإنباه الرواة، ١:٣٢٥، وكشف الظنون، ١:٨٦، ١٢٣، ٦٠٢، و٢:١٢٧٢، ١٣٤٣، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٤٣٩، ١٤٤٩، ١٤٥٤، ١٤٥٧، ١٤٦١، ١٨٠٨، وتاريخ التراث العربي، ٨:٢٢٠ – ٣٢٢، ومقدمة رسالة في أسماء الريح، وابن خالويه وجهوده في اللغة، ٣٣ – ٣٨.

المصادر والمراجع

– ابن الجبّان، أبو منصور محمد بن علي (ت بعد ٤١٦ هـ) . شرح الفصيح في اللغة . تـ عبد الجبار جعفر القزاز، بغداد، ١٩٩١.

– ابن خالويه، الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠ هـ) . رسالة في أسماء الريح . تـ حاتم صالح الضامن . بغداد، ١٩٨٧ (نشرت في: نصوص في اللغة).

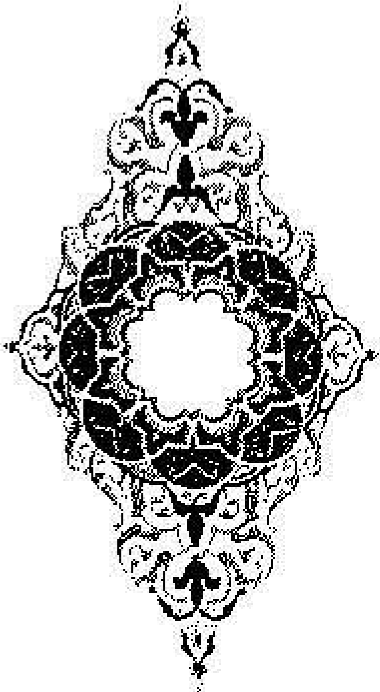
– ابن خالويه . شرح الفصيح . مصورة عن مخطوطة جامعة برنستون.

– ابن هشام اللخمي، محمد بن أحمد (ت ٥٧٧ هـ) . شرح الفصيح . تـ مهدي عبيد جاسم . بغداد، ١٩٨٨.

– أبو مسحل الأعرابي، عبد الوهاب بن حريش (أوائل القرن الثالث الهجري) . النوادر . تـ عزة حسن . دمشق، ١٩٦١.

– سزكين، فؤاد . تاريخ التراث العربي . ترجمة عرفة مصطفى . الرياض، ١٩٨٨.

– السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . المزهر . تـ جاد المولى وأبي الفضل والبجاوي . القاهرة : البابي الحلبي، ١٩٥٨.

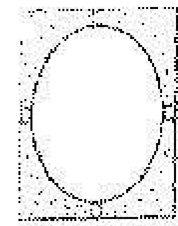


رأي

أسـئلة اللغـة العربيـة علـى مشـارف القـرن المُطِلّ

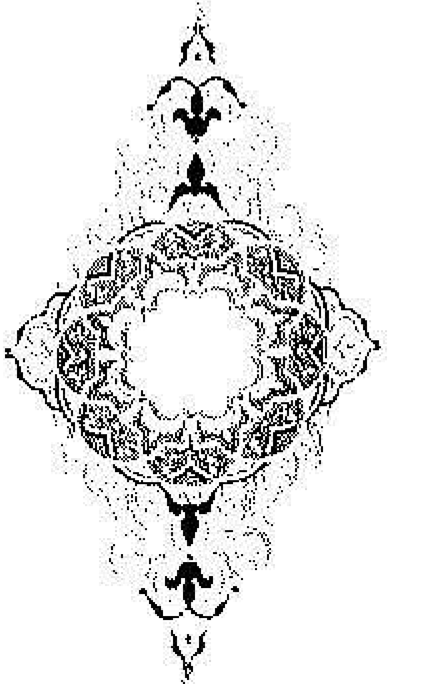
ما هي إلا سنوات قصار، سرعان ما تنقضي ويطل القرن الواحد والعشرون الميلادي، وبالطبع في كل مئة سنة، هجرية أو ميلادية، يودع الناس جميعاً قرناً من السنين ويستقبلون قرناً جديداً. ولا يوجد فاصل ملموس بين رأس كل قرن وآخر. ولكن لكل قرن جديد مناخ يتركز في عقده الأخير، أي السنوات الأواخر منه، ولكل قرن قديم مؤشرات تتلامح من خلال عقده الأول أي السنوات الأولى منه سواء أكانت عشراً أم عشرين. وخير القرون ما كان على رأسه مجتهد يجدد للناس دينهم، وربما مجددون ينظرون في أمور الدنيا وتجديدها استعداداً للمرحلة المطلّة.

الدكتور حسام الخطيب
الدوحة - جامعة قطر



واليوم - ونحن على وشك وداع القرن العشرين - يتحسب العالم كله للإطلالة الجديدة. وهناك شعور عام بأن القرن الواحد والعشرين سيكون قرناً عجيباً غريباً جديداً، ليس يشبهه قرن مضى. ولذلك تعقد الامم الحية المؤتمرات والندوات، وتنشر الدراسات والإحصاءات، وتحسب حساب الزوابع القادمة: الثورة التكنولوجية، غزو الفضاء والسبرانية، الانقلاب الحاسوبي، ثورة الاتصالات، أحادية السيطرة العسكرية والتجارية والسياسية والعلمية (هيمنة دولة واحدة على العالم). وأخيراً مشكلة هيمنة اللغة الإنجليزية على لغات العالم القديم والجديد والثاني والثالث والشمالي والجنوبي.

ونحن، معشر العرب والمسلمين، من أشد الناس في هذا العالم تعلقاً بلغتنا العربية



الشريفة المقدسة الناصعة الحية الثرية المتجددة. إلا أننا نكتفي بالتغني والتمجيد ولا نقدم الخدمة الكافية العلمية والعملية، والتربوية والاجتماعية، والنفسية والإعلامية، لهذه اللغة العزيزة على قلوبنا التي هي نحن ونحن هي، هي صورة ماضينا ومرآة حاضرنا وأفق مستقبلنا، وهي - وياللأسى - ما تبقّى لنا بعد كل تلك الخيبات من رابطة توحيد وحزام مصير مشترك.

على مشارف القرن الواحد والعشرين، تتعدد أسئلة اللغة العربية وتتداخل وتبدو قضية مستقبلها أعقد من أية فترة مضت، وذلك بسبب تغيُّر طبيعة التحديات المحلية والعالمية. وتخطِّطُ دول عريقة جداً مثل فرنسا لحماية لغتها وبأساليب جديدة، أما نحن فتستمر رؤيتنا سكونية مكررة رتيبة الإيقاع.

وفي سبيل استثارة شكل جديد جريء من أشكال خدمة اللغة العربية - وليس مناصرتها والتغني بها فقط - نقدِّم هذه الحفنة من الأسئلة التي يمكن أن تُعدّ أسئلة المصير والمستقبل.

خريطة الأسئلة

١ - سؤال الأسئلة. سؤال الحياة

- هل ستبقى اللغة العربية أسيرة الاستعمالات الرسمية والمناسبات وأغلفة الكتب وأجهزة الإذاعة؟

- هل تتخطى ذلك باتجاه أن تصبح اللغة اليومية للإعلام، وللنشاط الفني والجماهيري، وللعمل والصناعة، وربما التجارة والتخاطب غير الرسمي؟

- كيف يمكن ذلك؟ وما هي السبل العملية؟
- هل المؤشرات الحالية سانحة أم بارحة؟

٢ - سؤال التربية

- هل سيبقى الطالب العربي غريباً عن لسانه العربي؟

- وكيف يمكن أن يتحول درس اللغة العربية من درس قسري شبيه بتعليم أية لغة أجنبية إلى درس ودِّي مشوِّق؟ أي كيف يصبح درس العربية عربياً أليفاً غير هجين؟

- وأية خدمة علمية وتربوية يجب أن تؤدى للغة العربية كي تصبح ممارسة داخلية طوعية، بدلاً من أن تكون مجرد مقرر لابد من النجاح فيه للانتقال من مرحلة تعليمية إلى أخرى.

- ماذا عن تسهيل عملية القراءة؟
- ماذا عن تسهيل عملية الكتابة؟
- ماذا عن تطوير طرق تدريس اللغة العربية؟

٣ - سؤال الإعلام والاتصال والمعلوماتية والعلم بوجه عام

- أيُّ تحدٍ ينتظر اللغة العربية في حلبة علم الفضاء والمنافسة الإعلامية والاتصالية والمعلوماتية؟

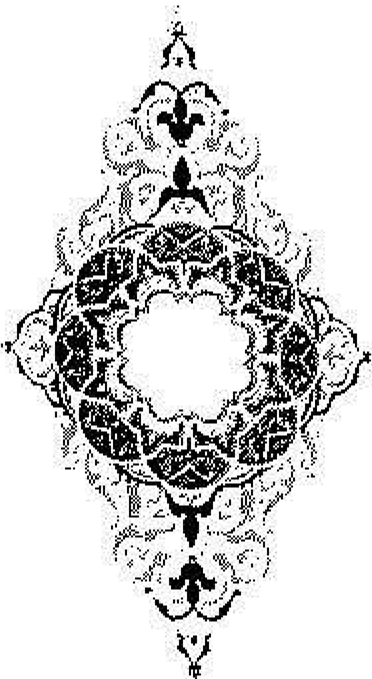
- ما مؤشرات الاستعداد المطلوب؟ أين الإطارات التقنية التي أعددناها لمجابهة التحديات اللاهثة؟

- وهل ستكون لنا سياسة مشتركة متعاونة أم سنبقى نخبط خبط عشواء؟

- وأين تجاربنا المشتركة لتطوير عربية متجاوبة مع ثورة المعلومات ومغامرات العلم الحديث؟

٤ - سؤال المنافسة والاستهداف

القرن الواحد والعشرون قرن الانفتاح وزوال الحواجز والحدود بين الأمم والقارات.



- كيف يمكن أن تواجه اللغة العربية المنافسة اللغوية الأجنبية ولا سيما اللغة الإنجليزية؟

- ومن ناحية أخرى: ألا يوجد خوف من تطورات النزعة إلى العامية على الأقل نتيجة للتفكك العربي الذي لا تخفى آثاره؟

- ما أسس الموقف المشترك تجاه النزعات المتصاعدة إلى دعاوى اللغات الإقليمية كالأمازيغية وغيرها؟

- وأيهما أخطر على العربية: اللغات الأجنبية أم العامية المحلية؟

- وهل هناك مخطط لأوليات المواجهة اللغوية وأولوياتها؟

٥ - سؤال القمة، السؤال العالمي

- لغة القرآن الكريم، لغة المجد العربي والحضارة العربية الإسلامية، لغة الإبداع العربي، لغة التواصل الفريد من الماضي إلى الحاضر، لغة الثروة والمرونة والفصاحة والدقة هل لها أية فرصة لأن تكون لغة عالمية حيّة؟

- هل سيبقى الدافع الديني هو المحرض الأساسي لتمسك الشعوب الإسلامية باللغة العربية؟ أم يمكن أن يرفد بدوافع إضافية دنيوية تتصل بالمصالح وشؤون التبادل اليومي الساخن في إطار العالم العربي الإسلامي؟

- أين دور العوامل الأخرى؟

- أين المقدرة الذاتية على الانتشار؟ وكيف نطور المقدرة الذاتية للتنقل من حالة القوة الكامنة والرصيد السكوني إلى حالة القوة الفاعلة والحركة اللوجستية (التعبوية) الملموسة؟

أسئلة صعبة ومتداخلة، مافي ذلك شك، تحتاج معالجتها إلى تقرُّب علمي جاد وليس إلى أناشيد التمجيد والمناصرات البلاغية.

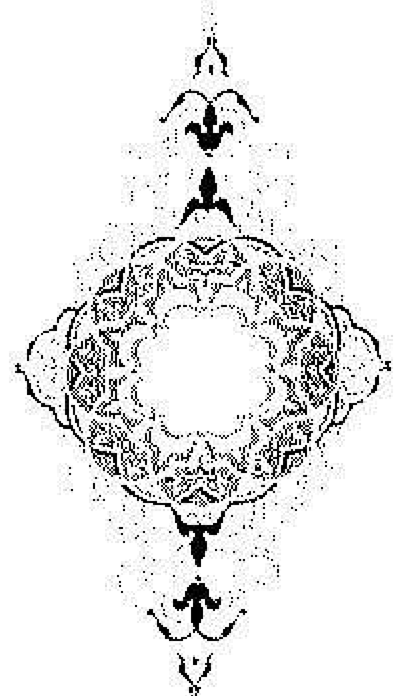
إنها لغتنا، لغة الدين والدنيا، لغة الوجدان والحياة، لغة المصير. أفلا تستحق بعض جهد وعناء؟ ألا تستحق على الأقل تصوراً جاداً شاملاً لمشكلتها، مبنياً على معلومات موثقة ومقارنة، وعلى موقف مواجهة متصف بالشجاعة ومجرد من الأوهام والتفكير الرغبي؟

ملاحظة

لكي يأخذ القارىء فكرة بسيطة عن تفوق اللغة الإنكليزية عالمياً واتجاهها لأن تكون لغة الاتصال العالمي نقدم بعض المعلومات المتفق عليها بشأن انتشار هذه اللغة:

- أوسع لغات العالم انتشاراً على مستويَيْ التكلم والكتابة.
- اللغة الرسمية لخمس وكالات أنباء عالمية متفوقة.
- اللغة الرسمية للمسيحية ممثلة في مجلس الكنائس العالمي.
- اللغة شبه الرسمية للحاسوب والمعلوماتية (٨٠٪ من المعلومات مخزنة بها).
- اللغة الرسمية للبريد في العالم + ٧٥٪ من لغة التلكس والفاكس والكابلات.
- اللغة الرسمية العالمية للرياضة (أوليمبيك والاتحادات الرياضية العالمية والمسابقات).
- اللغة الفعلية لـ ٥٠٪ من الأعمال التجارية والمبادلات.
- اللغة الفعلية لـ ٥٠٪ من الدوريات العلمية والتقنية المعترف بها عالمياً.

* *



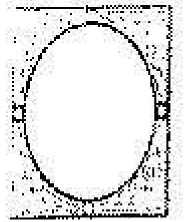
رأي

الجهاد الإعلامي

هو المتغير المطروح على الساحة الدولية

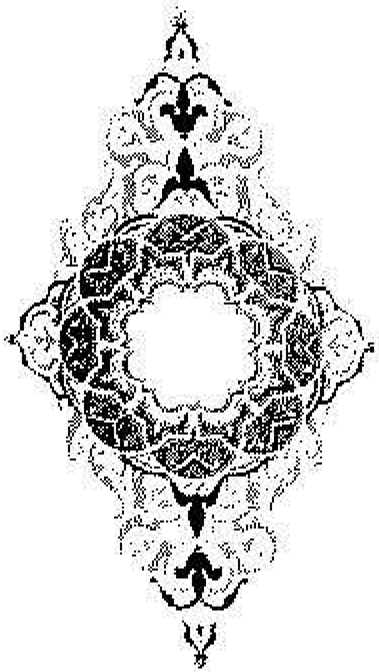
تؤكد حقائق الحياة المعاصرة وملابساتها أن الإعلام أصبح شريان الحياة في المجتمع البشرى الحالي. وفي غياب النشاط الإعلامي بين الأفراد والمجتمعات والأمم فإن العلاقات بينها تجمد، ومعين الحياة ينضب، وغدا الإنسان المعاصر يمارس العمل الإعلامي في حياته اليومية بصورة تلقائية منذ أن يستيقظ في الصباح حتى يأوي إلى فراشه في المساء.

الدكتور محيي الدين عبد الحليم
الدوحة - جامعة قطر



وفي الحقيقة أنه من الأمور التي تميز البشر وتبرز هويتهم وتحدد ملامحهم قدرتهم على ممارسة الاتصال والإعلام. ذلك أن الإنسان في مسيس الحاجة إلى وسيلة تراقب له الظروف المحيطة به وتحيطه علما بالأخطار المحدقة به أو الفرص المتاحة له. وتقوم بنشر الآراء والحقائق والقرارات التي تتخذها الجماعة المحلية أو الجماعة الدولية. وكذلك تسهم في إسعاده وتخفيف أعباء الحياة اليومية التي يعاني منها دائماً.

ويصف خبراء الإعلام الاتصال بالجماهير البشر بأنهم حيوانات اتصال، وهذا ما يميزهم من سائر المخلوقات الأخرى: لأن النشاط الإعلامي يسود حياتهم ويتخلل نشاطهم، وهو الذي يربط حواسهم بالعالم المحيط بهم، بل هو من أبرز المهارات التي يسيرون بها، أي أن الإنسان لابد أن يمارس النشاط الإعلامي لكي يظل مرتبطاً بالحياة من حوله، لأن حياته شبكة من العلاقات، تقوم

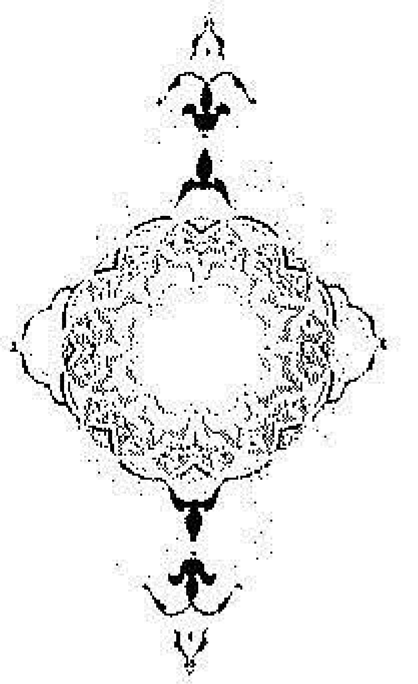


أساساً على هذا النشاط الذي يتوقف عليه حياته، كما تتوقف على سريان الدم في شرايين جسمه. وتلعب التكنولوجيا المعاصرة في وسائل الإعلام ونظم المعلومات دوراً كبيراً في إحداث تغييرات جوهرية على حاضرنا ومستقبلنا أردنا ذلك لم نرد، وسوف تترك هذه التغييرات آثاراً بارزةً على البنية الفكرية والاقتصادية للمجتمعات الإسلامية والعربية من خلال عمليات البث المباشر أو عبر القنوات الفضائية التي تحمل من المعلومات والأحداث والمفاهيم ما لا يتفق مع البيئة العربية والإسلامية التي لا تملك في ظل ثوره الاتصالات إلا الوقوف موقف المتلقي السلبي في مواجهه التقدم الهائل الذي أحرزته التكنولوجيا المعاصرة التي تمسك بناصيتها الدول غير الإسلامية بل المنظمات والهيئات والإرساليات التي لا تود للإسلام وأهله خيراً. وغدت الحرب الإيديولوجية أو الفكرية بين القوى المختلفة حرباً إعلامية بعد ما توارت وتراجعت إمكانية استخدام أسلحة الدار الشامل وموازين الرعب النووي في ظل النظام العالمي الجديد الذي يسيطر عليه قطب واحد، هذا القطب الذي يضع الإسلام وأهله عدواً بدل القطب الآخر الذي انهار مؤخراً وهو القطب الشيوعي ممثلاً في الاتحاد السوفييتي ومجموعة الدول التي كانت تدور في فلكه في الشرق الأوربي بصفة خاصة.

وفي ضوء هذا المناخ المفتقد للعدالة في هذه الحرب الإعلامية التي فرضت نفسها على الساحة الدولية فإن خطط الإعلام الإسلامي التي تحمل رسالة الحق والعدل بين البشر، وتتوجه إلى الفكر الواعي في الإنسان، وتنشر السلام والمحبة بين الناس تنزوي وتتراجع تجاه هذا المعترك وهذا الصراع الظالم بسبب افتقادها للاستراتيجية العملية والأسس المنهجية والإمكانات المادية والتقنيات الحديثة وتكنولوجيا الاتصال الطاغية، ناهيك عن افتقادها للكوادر البشرية القادرة المخلصة لحمل رسالة الإسلام ودعوة الخير ونشرها في مشارق الأرض ومغاربها وإبلاغ الإنسان في كل مكان بتلك الرسالة الخالدة التي حملها رسل الله جميعا دون تشوية أو تدليس أو مبالغة متوجهة إلى كل من يريد أن يتزود بالمعلومات الصحيحة عن هذا الدين.

وتؤكد الحقائق الرقمية الماثلة أمامنا أهمية شحذ الهمم وبذل الجهود الجادة المخلصة لوضع استراتيجية دولية للدعوة والإعلام الإسلاميين تأخذ في اعتبارها الاستفادة من معطيات العصر واستثمار متغيرات الحياة الحديثة، وتقوم في منهجها على قواعد علمية سليمة، وتعتمد في ممارساتها على الطاقات البشرية الجادة المؤمنة المتمكنة المؤهلة تأهيلاً علمياً متقدماً القادرة على استخدام الوسائل والأدوات المناسبة في الوقت المناسب للشرائح الجماهيرية الدولية المختلفة وأصحاب الإيديولوجيات والعقائد المتنوعة عبر رسائل إعلامية مناسبة.

وإنه في الحقيقة إذا تحققت هذه الغاية وتم وضع خطة علمية دقيقة وتم إعداد حملات إعلامية متكاملة الأبعاد ومتناسقة التخطيط تستهدف عقل الإنسان وتخاطب فكره الواعي وتعالج المسائل الجدلية المطروحة فإن استراتيجية الدعوة والإعلام الإسلامي الدولي ستتمكن من إحداث رأي عام مناصر للإسلام ومؤيد له. كما ستتمكن من تحييد - العناصر التي تناصبه العداء وتظن السوء بأهله. وهذه



العملية بحاجة إلى إعادة النظر في كل ما يكتب أو يذاع عن الإسلام وإعداد الردود المناسبة والمقنعة لتوضيح الحقائق وتصحيحها وترجمة الإصدارات المتميزه من المطبوعات المختلفة والبرامج والفقرات التي تتناول الإسلام بصورة موضوعية وأمينة وإعداد الأعمال الجيدة لتكون جاهزة للناس كلهم في كل مكان وبمختلف اللغات كي لا يظل الرأي العام الأوربي والأمريكي جاهلاً بهذا الدين رافضاً لمعرفة حقائقه لا يقبل إلا ما تقدمه له المنظمات الإعلامية والإرساليات التبشيرية والعناصر المغرضة. وهذا هو الجهاد اليوم. إنه الجهاد الإعلامي.

ولتحقيق هذه الأهداف لابد من التوسع في إقامة أجهزة قوية دولية للإعلام والدعوة الإسلامية، تأخذ على عاتقها وضع الخطط العلمية لإعداد البرامج وتهيئة المناخ الصحي لتنفيذها ومتابعتها في مختلف المراحل لجذب اهتمام الجمهور وكسب تأييده وانشاء جسورمن الثقة والتعاون مع مختلف المؤسسات والقوى الضاغطة في مختلف المجتمعات. ولا نستطيع أن ننكر أن الظروف الدولية كافة مهيئة الآن لتمكين أجهزة الدعوة والإعلام الإسلامي من أجل ممارسة وظيفتها بنجاح إذا اتسمت بالحنكة والذكاء والحذق في التعامل مع المتغيرات الدولية وفي ظل هذا النظام العالمي الذي يرفع شعار الحرية الإعلامية وحق الاتصال وإنسانية المعلومات بين جميع الأمم والشعوب دون عوائق أو عقبات.

وهذا يفرض على المنظمات الدبلوماسية والبعثات التعليمية والأفواج السياحية والوفود التجارية والقوى السياسة في العالم الإسلامي أن توحد نشاطها وتنسق جهودها لتضطلع بمهمة الدعوة الإسلامية كواحدة من الأهداف الرئيسية التي تشمل نشاطها؛ فليس الدعوة والإعلام عن الإسلام من نافلة القول، ولسنا في حاجة هنا إلى أن نسوق الأدلة والبراهين التي تؤكد فرضية الإعلام عن الإسلام، وذلك واقع آيات القرآن الكريم وسنة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وفي ذلك يقول جل وعلا : ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ (سورة الحج ٢٢ ـ ٤١).

وإذا كانت معرفة أصول الإسلام ومبادئة تعد حقاً ثابتاً للبشرية جمعاء فإن هذا الحق يجب أن يقتسمه ويشارك فيه الناس جميعهم على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم. وانطلاقاً من هذه الحقيقة فقد وعد الله كل من يعمل على نشر المعرفة الإسلامية بالثواب، وأوعد كل من يقصر فيها بالجزاء والعقاب؛ ذلك أنه لا أهمية للمبادئ والقيم إذا لم تأخذ فرصتها للنشر والإذاعة، لأنها لا تعدو أن تكون حينئذ آثاراً محنطة وأفكاراً مهملة لا ينتفع الناس بها ولا يكشفون عن جوهرها ولا يستفيدون في سلوكهم من النماذج إلى تهديهم إليها؛ ولذلك كان نشر الإسلام والتبصير به لباً من لباب الدعوة وجزءاً جوهرياً من أجزائها وعاملاً رئيساً للكشف عن معدنها. ولم يكن الإعلام في الإسلام وقفاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده بل تعداه إلى أمته، ووصل التكليف به إلى حد الوجوب، بل وصل الأمر أن جعل الله الأمة آثمة إذا تراجعت عن جهل أمانة الدعوة وإبلاغها للعالم كله.

